Der Begriff der Schöpfu
in der Evangelischen
der Gegenwa

Inaugural-Disser

der Hochwürdigen Evangelisch-The
der Universität Münster
zur Erlangung der Würde eines Licen

vorgelegt von

Karl Edgar Olim
Kandidat der Theologie

Druck Heinrich Geck
Essen
1933

N.

nöpfungsordnung
schen Theologie
enwart.

Dissertation

ch-Theologischen Fakultät
Münster i. W.
s Licentiaten der Theologie

von
Olimart
Theologie

ch Geck
a

Genehmigt durch die Fakultät am 19. April 1933.

Dekan: Prof. D. Dr. W. Stählin.

Referenten: Prof. D. O. Piper.

Prof. D. Fr. W. Schmidt.

Inhalt.

Einleitung.

Häufig und in den letzten Jahren immer häufiger begegnet man in der evangelischen Theologie dem Begriff Schöpfungsordnung, Schöpferwillen oder Schöpfungssinn. 1)

Alle diesen Berufungen auf die Schöpfungsordnung liegt die gleiche Tendenz zu Grunde, nämlich für die Sozialethik eine aller menschlichen Willkür entzogene Sachnorm oder Gesetzmäßigkeit zu finden. 2) Aber im einzelnen ist das, was man unter dem Begriff Schöpfungsordnung versteht, sehr verschieden und oft unklar oder schillernd. Zudem fehlt meist eine ausreichende theologische Begründung. Es ist deshalb schon mehrfach hingewiesen worden darauf, 3) daß dieser Begriff einmal selbständig untersucht und so seine Klärung gefördert werden möge. Aufgabe der vorliegenden Untersuchungen soll es sein, dem Inhalt und der Bedeutung des Schöpfungsordnungsbegriffes in der neueren evangelischen Theologie nachzugehen und sie kritisch zu prüfen.

Der Begriff, der in der lutherischen Theologie schon hie und da auftauchte, bekommt in der Nachkriegszeit eine gänzlich neue Fassung. 4) Deshalb beschränken wir uns bei unserer Darstellung auf diese Epoche.

Was den inhaltlichen Umfang der Arbeit angeht, so kann es nicht unser Ziel sein, das literarische Auftreten des Begriffes bis auf alle einzelnen kleinen Gelegenheitsäußerungen zu verfolgen. Es kommt uns darauf an, den Begriff zu untersuchen bei denjenigen Theologen, welche ihn selbständig verwenden und denen er seine Fortpflanzung auch in die theologische Tagesliteratur 5) verdankt. Zunächst geben wir nur eine Darstellung der verschiedenen Typen in der neuen Verwendung des Schöpfungsordnungsbegriffes und versuchen dann die Gesichtspunkte aufzuzeigen, unter denen allein der Begriff in der evangelischen Theologie sein Recht haben kann.

Die kritische Haltung gilt aber nur der Art der theologischen Begründung. Die Intention, die den neueren Bemühungen um den Begriff

der Schöpfungsordnung zugrundeliegen, ist von vornherein als wertvoll anzuerkennen. Man will der Theologie und Kirche helfen, ihre Ethik zu bereichern und auszugestalten, indem man sie mit der allgemeinen Geisteslage der Gegenwart in Verbindung setzt. Die Intention, die all diesen Versuchen zugrundeliegt, bringt ein wirkliches und wesentliches Anliegen der evangelischen Ethik zur Geltung. Daß dieses Anliegen in der früheren evangelischen Theologie zu kurz kam, ist auf drei bedeutende Einflüsse zurückzuführen. Der e r s t e Einfluß ist der des Pietismus. Heiligung der Einzelseele durch Ueberwindung der Leiblichkeit, Weltüberwindung, nicht Weltgestaltung war sein Interesse. Ja, auch da, wo man rein praktisch sich am Sozialleben beteiligte, — man denke an die Arbeitsfreudigkeit des Pietismus — da geschah es zur Weltüberwindung. Man war eben grundsätzlich spiritualistisch eingestellt. Von da aus konnte keine evangelische Ethik entstehen, die dem Menschen half, wirklich in dieser Welt zu leben. Der z w e i t e Einfluß war der der Kantschen Gewissensethik. Von hieraus sah man keine Möglichkeit, irgend welche direkten ethischen Aussagen über die Dinge der Welt zu machen. Die ethischen Probleme wurden hier nur im Gewissen des Einzelnen gesehen, weil die ethische Norm aus der Vernunft und nicht aus irgendwelchen Gegebenheiten außerhalb des Subjekts abgeleitet wurde. Diesem Uebelstande will man durch die neueren Hinweise auf die Schöpfungsordnung abhelfen. Aber vielfach will man die Kantsche Gewissensethik bestehen lassen, und nur das, im Innern des Menschen liegende Sittengesetz durch das äußere der Schöpfungsordnung ergänzen. Man sieht dabei nicht, daß solche Ergänzung unmöglich ist. Denn die Bejahung des Schöpfungsordnungsgedankens, der aus der uns umgebenden Wirklichkeit objektive verpflichtende Normen zu erkennen meint, fordert einen erkenntnistheoretischen Realismus, der mit der Kantschen Haltung unvereinbar ist. Der D r i t t e Einfluß endlich ist das von den beiden vorhergehenden Einflüssen hervorgerufene Verständnis oder Mißverständnis Luthers, wie wir es im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts sehen. Man sah bei Luther nur die Trennung von Amt- und Privatethik. Dadurch wurde, wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch, eine Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens anerkannt. Das wirkte sich nun zwar nicht dahin aus, daß Kirche und Theologie überhaupt nicht zu den konkreten Dingen und Fragen des Alltages Stellung genommen hätten. Aber wo man dazu Stellung nahm, da tat man es rein praktisch, weil man keine Möglichkeit sah, eine theologische Grundlegung zu finden. So kam es, daß die theologische Ethik entweder gar keine Aussagen über die außerhalb des Subjektes liegende Wirklichkeit machte, oder dies ohne genügende prinzipielle

Begründung tat. Das ist anders geworden. Man hat ein neues Gefühl für die Wirklichkeit bekommen. Aber nicht das allein, es findet auch seinen theologischen Ausdruck darin, daß man dieses Gefühl nicht einfach auf sich beruhen läßt, sondern versucht, seine Glaubensgrundlagen aufzudecken. So kommt man dazu, die Welt wieder als Schöpfung zu sehen. Und zwar findet man im Gedanken unserer Geschaffenheit wieder etwas Positives, gegenüber den ersten Anfängen der dialektischen Theologie, die darin nur unsere Geschiedenheit von Gott sah. Der wieder belebte Begriff der Schöpfungsordnung ist sicher nicht der erste und einzige Ausdruck, den das neue Interesse an der Wirklichkeit findet, aber er erhält seinen besonderen Wert dadurch, daß er einmal prinzipiell theologische Besinnung ist, so dann inhaltlich dadurch, daß man versucht, gerade den Gedanken der Schöpfung zur Grundlage zu gewinnen.

Den dringenden Nöten der Gegenwart gegenüber fühlte sich die Kirche verpflichtet, zu raten und zu helfen. Aber sie war für ihre Aufgabe theologisch in keiner Weise vorbereitet. So wurde dann in der Praxis sehr viel unternommen, von Sozialethik geredet und christliche Programme aufgestellt, ohne daß man recht Zeit gehabt hätte, sie wirklich zu überdenken. Hier wird von der neueren Theologie der Kirche ein Dienst geleistet.

Indem man dabei gerade vom Gedanken der Schöpfung ausgeht, bestrebt man sich, eine Grundlage zu finden, die aller menschlichen Willkür entzogen ist. Das ist umso begreiflicher, als wir in einer Zeit leben, da man nicht weiß, was man tun soll, und allenthalben nach Autorität schreit, dabei aber doch nichts, was Autorität sein will, anerkannte aus Furcht und Mißtrauen vor Vergewaltigung.
Anerkennung kann da nur eine Ordnung erzwingen, die den Charakter einer Ursetzung trägt. Durch diese Sachlage wird es so wertvoll, daß man nach Schöpfungsordnung fragt.

Die Eigenart der neueren Verwendung des Schöpfungsordnungsbegriffes hängt zusammen mit einem neuen Lebensgefühl und mit der besonderen theologischen Lage der Nachkriegszeit. Schon vor dem Kriege bereitet sich der Umschwung zu einer neuen Epoche vor. Es macht sich das G e f ü h l des Unbefriedigtseins mit der ganzen Gegenwartskultur bemerkbar. So entsteht die Jugendbewegung, die auf weite Kreise der jüngeren Theologenschaft Einfluß gewinnt. Es drängen ferner die p r a k t i s c h e n Bedürfnisse der Kirche, sich mit der immer dringender werdenden sozialen Frage auseinanderzusetzen, zu deren Inangriffnahme Troeltsch schon die historischen Vorarbeiten leistete. Und endlich erscheint auch in der s y s t e m a t i s c h e n T h e o l o g i e selbst schon eine neue Tendenz, das Wort Theologie wieder im strengeren Sinne

zu nehmen. (Schaeders theozentrische Theologie.)

Der Umschwung selbst erfolgt dann durch das Erlebnis des Krieges. Es ist eine neue Generation da, die ein Gemeinsames hat. Allen alten Verhältnissen entrissen, auf eine neue Wirklichkeit gewiesen, gewinnt man auch ein neues Gefühl für die Wirklichkeit überhaupt. Die Gedankenwelt und die Problematik von vor 1914 konnte den Menschen der Nachkriegszeit in keiner Weise mehr befriedigen. Zunächst mußte der Mensch im Kriegserlebnis erkennen, daß er ohnmächtig ist, garnichts vermag. Sodann mußte er sich aber auch von der Notwendigkeit des Staates überzeugen. Der ethische Individualismus der Vorkriegszeit ist überwunden durch die Erfahrung der normensetzenden Gemeinschaft. Doch bei aller Gemeinsamkeit des neuen Wirklichkeitsgefühles verleugnet die neue Generation die Vergangenheit nicht, sondern führt auch in dem, was sie Neues bringt, die Tradition der alten Schulen weiter.

In jener Gemeinsamkeit der Nachkriegstheologie liegt es begründet, daß man eine Reihe von Begriffen, darunter auch den der Schöpfungsordnung so allgemein gebraucht. Aber in der Art, wie die Einzelnen ihn gebrauchen, macht sich die Abhängigkeit von älterer Tradition geltend. So müssen wir denn auch zunächst bei unserer Darstellung vier Typen unterscheiden:

1) Der naturrechtliche Typ Georg Wünschs, der an die rationalistische Traditionsreihe anknüpft.

2) Der dialektische Typ, vor allem vertreten durch Friedrich Gogarten, der eine Fortsetzung orthodoxer oder konfessionalistischer Theologie ist.

3) Der kulturidealistische Typ Friedrich Brunstädts, der Idealismus und Kulturprotestantismus weiterführt.

4) Der zwischen den beiden letzteren stehende Paul Althaus.

Im Anschluß an diese vier Typen haben wir dann noch eine zweite Phase im neueren Gebrauch des Schöpfungsordnungsbegriffes darzustellen, die die Ergebnisse jener bereits verarbeitet oder kritisiert. Und endlich muß auch noch ein Blick geworfen werden auf außertheologische Parallelen.

B. Darstellung.

I. Der naturrechtliche Typ des Schöpfungsordnungsbegriffes bei Georg Wünsch.

Wir werden als ersten Typ Georg Wünsch betrachten, der als ausgesprochener Vertreter des Naturrechts noch am stärksten an die frühere Diskussion der sozialethischen Fragen anknüpft und damit gewissermaßen die Ueberleitung bildet zur neueren evangelisch-theologischen Ethik, in der der Naturrechtsbegriff zugunsten eines anders gearteten Schöpfungsordnungsbegriffes fallen gelassen ist.

1) Er bevorzugt im Anschluß an Troeltsch den Begriff des Naturrechts, den er dem Sinne nach auch bei Luther finden will. 1)
Das Wort Schöpfungsordnung gebraucht er sehr wenig. „Die ganze Sozialethik sei naturrechtlich zu begründen, freilich nicht so, als ob für ihn die „Natur" eine selbständige Größe darstellte, sondern gemeint ist immer Natur als Schöpfung und damit Befehl Gottes, also als Kreatur" 2)
Für Wünsch sind also Naturrecht und Schöpfungsordnung identisch. 3)

Was Wünsch unter Naturrecht versteht, zeigt er in den philosophischen Voraussetzungen seiner „Evangelischen Wirtschaftsethik". S. 103 ff.) Er will sich weder der metaphysisch begründeten Naturrechtsauffassung des mittelalterlichen Katholizismus noch der rational immanenten Naturrechtsidee der Aufklärung anschließen. Unter Natur versteht er das Sein der Gesamtheit der Werte und unter Naturrecht das Recht all dieser Werte auf Realisation und Entfaltung. Natur ist nicht die Natur der Naturwissenschaft, auch nicht die Güterwelt, sondern Natur als das Wesen der durch die Güterwelt transparenten reinen Werte. „Naturrecht drückt die Forderung aus, welche die Fülle der sich in der Welt manifestierenden Werte in ihrer eigentümlichen Wesenheit an uns stellt, etwa das Wesen der Familie, des Staates, der Logik, der Kunst, der Sittlichkeit, der Religion. Alle diese Werte mit ihrem ihnen immanenten Sinn als autonome, mit nur ihnen eigener Teleologie, sie alle zusammen

Was sodann vor allem dem Schöpfungsordnungsbegriff von Wünsch seinen Charakter gibt, ist das Ringen um dessen Verhältnis zur Bergpredigt. Den Anstoß dazu mag theologisch Wilhelm Herrmann und praktisch F. W. Foerster gegeben haben.

Von Einfluß auf die Problemstellung, wie auch auf die formale Fassung von Wünschs Gedanken ist auch die von Holl heraufgeführte Lutherrenaissance gewesen.

Schriften Wünschs feststellen konnten. In einem erneuten Bekenntnis zum religiösen Sozialismus 19) ergänzt er diese Anschauung dahin, daß als materiales Kriterium zur Erkenntnis der reinen Kreatürlichkeit der historische Materialismus von Karl Marx zu betrachten sei.

6) Als letztes haben wir noch die Frage: Wie wird die Schöpfungsordnung realisiert?

Die erste Möglichkeit wäre, daß sie sich selbst realisierte in Form oder in Analogie von Naturgesetzen. Eine derartige Auffassung würde am ersten zu der modernen Lehre von der Eigengesetzlichkeit passen. Diese „profane Eigengesetzlichkeit“ lehnt Wünsch aber ab. 20)

Die zweite Möglichkeit wäre, daß die Schöpfungsordnung durch menschlichen Gehorsam realisiert würde. Das Sicheinfügen in die von Gott geschaffene Ordnung, in Arbeit, Opfer und Leiden ist der vornehmste Gottesdienst. Damit hilft der Mensch zur Entfaltung der göttlichen Bestimmungen. 21) Die Schöpfungsordnung ist ja bald die Dynamik der Schöpfung selbst, bald geht es um bewußte Erkenntnis des Willens Gottes, der an sich ja immer real ist. Bei menschlicher Realisierung geht es nur darum, es bewußt zu tun. Aber wir sahen auch schon, daß infolge von Sünde und menschlicher Beschränktheit unsere Gehorsamstat allein nicht zur Realisation der Schöpfungsordnung ausreicht. 22)

Deshalb muß hinzugenommen werden, daß Gott von sich aus als Gegenwirkung gegen Sünde und Unvollkommenheit die Schöpfungsordnung durchsetzt. Gott ist unermüdlich am Werk, die Schöpfung zu ihrer Reinheit und damit zu ihrer Bestimmung zurückzuführen, wozu er den Anfang in der Sendung Christi und in der Offenbarung seiner Gnade gemacht hat.

7) Die theologischen Anschauungen Wünschs stehen in engen Zusammenhang mit der Sozialethik von Ernst Troeltsch. 23) Ihm verdankt er die Erkenntnis von der sozialen Wirkungsmöglichkeit der Religion, sodann die naturrechtliche Orientierung seines Denkens, und edlich die Vorliebe für den Kalvinismus. 24) (Innerweltlichkeit der ethischen Ziele!) Er unterscheidet sich freilich von dem Kalvinismus dadurch, daß er das Reich Gottes als Spitze für diese innerweltliche Zielsetzung ablehnt.

Doch haben auch noch andere Faktoren bei der inhaltlichen Gestaltung von Wünschs Ethik mitgewirkt. Da ist zuerst die materiale Wertethik Max Scheles und Nikolai Hartmanns zu nennen. Unter deren Einfluß kommt Wünsch zu seiner statischen Auffassung vom Reich der Werte. Ein Wert ist nicht um des anderen da, sondern jeder wurzelt selbständig im Reich der Werte. Die Werte sind nicht die Güter, sondern haften nur an diesen, und sind im Gegensatz zu ihnen nicht empirisch, sondern apriorisch, unabhängig von uns. So werden die Güter emporgehoben.

Was sodann vor allem dem Schöpfungsordnungsbegriff von Wünsch seinen Charakter gibt, ist das Ringen um dessen Verhältnis zur Bergpredigt. Den Anstoß dazu mag theologisch Wilhelm Herrmann und praktisch F. W. Foerster gegeben haben.

Von Einfluß auf die Problemstellung, wie auch auf die formale Fassung von Wünschs Gedanken ist auch die von Holl heraufgeführte Lutherrenaissance gewesen.

Schriften Wünschs feststellen konnten. In einem erneuten Bekenntnis zum religiösen Sozialismus 19) ergänzt er diese Anschauung dahin, daß als materiales Kriterium zur Erkenntnis der reinen Kreatürlichkeit der historische Materialismus von Karl Marx zu betrachten sei.

6) Als letztes haben wir noch die Frage: Wie wird die Schöpfungsordnung realisiert?

Die erste Möglichkeit wäre, daß sie sich selbst realisierte in Form oder in Analogie von Naturgesetzen. Eine derartige Auffassung würde am ersten zu der modernen Lehre von der Eigengesetzlichkeit passen. Diese „profane Eigengesetzlichkeit" lehnt Wünsch aber ab. 20)

Die zweite Möglichkeit wäre, daß die Schöpfungsordnung durch menschlichen Gehorsam realisiert würde. Das Sicheinfügen in die von Gott geschaffene Ordnung, in Arbeit, Opfer und Leiden ist der vornehmste Gottesdienst. Damit hilft der Mensch zur Entfaltung der göttlichen Bestimmungen. 21) Die Schöpfungsordnung ist ja bald die Dynamik der Schöpfung selbst, bald geht es um bewußte Erkenntnis des Willens Gottes, der an sich ja immer real ist. Bei menschlicher Realisierung geht es nur darum, es bewußt zu tun. Aber wir sahen auch schon, daß infolge von Sünde und menschlicher Beschränktheit unsere Gehorsamstat allein nicht zur Realisation der Schöpfungsordnung ausreicht. 22)

Deshalb muß hinzugenommen werden, daß Gott von sich aus als Gegenwirkung gegen Sünde und Unvollkommenheit die Schöpfungsordnung durchsetzt. Gott ist unermüdlich am Werk, die Schöpfung zu ihrer Reinheit und damit zu ihrer Bestimmung zurückzuführen, wozu er den Anfang in der Sendung Christi und in der Offenbarung seiner Gnade gemacht hat.

7) Die theologischen Anschauungen Wünschs stehen in engen Zusammenhang mit der Sozialethik von Ernst Troeltsch. 23) Ihm verdankt er die Erkenntnis von der sozialen Wirkungsmöglichkeit der Religion, sodann die naturrechtliche Orientierung seines Denkens, und edlich die Vorliebe für den Kalvinismus. 24) (Innerweltlichkeit der ethischen Ziele!) Er unterscheidet sich freilich von dem Kalvinismus dadurch, daß er das Reich Gottes als Spitze für diese innerweltliche Zielsetzung ablehnt.

Doch haben auch noch andere Faktoren bei der inhaltlichen Gestaltung von Wünschs Ethik mitgewirkt. Da ist zuerst die materiale Wertethik Max Scheles und Nikolai Hartmanns zu nennen. Unter deren Einfluß kommt Wünsch zu seiner statischen Auffassung vom Reich der Werte. Ein Wert ist nicht um des anderen da, sondern jeder wurzelt selbständig im Reich der Werte. Die Werte sind nicht die Güter, sondern haften nur an diesen, und sind im Gegensatz zu ihnen nicht empirisch, sondern apriorisch, unabhängig von uns. So werden die Güter emporgehoben.

Trotz der Unvollkommenheit in der Erkenntnis der reinen Kreatürlichkeit 13) hält Wünsch den Mut zum Irrtum für den Christen für besser als „untätige Erhabenheit über das Leben". 14)

4) Wünschs Begriff der Schöpfungsordnung ist nur aus seiner gesamten theologischen Position zu verstehen. Das Christentum ist für ihn nicht in erster Linie Erlösungsreligion. Denn das Sein des Menschen ist nicht bestimmt durch sein Verhältnis zur Welt, sondern zu Gott, und durch dieses wird erst sein Verhältnis zur Welt reguliert. Vom Glauben her an den allmächtigen Schöpfer nimmt der Christ die Welt ernst und erkennt auch ihre Mannigfaltigkeiten als Gottes Schöpfung.

Aber das Christentum ist auch Erlösungsreligion, denn es lehrt den Gott der Güte. Erlösung ist nun nicht Erlösung von einem Schicksal, einem bösen Weltprinzip, sondern vom bösen Willen, von der Sünde. Als Folge der Erfahrung der Güte Gottes ergibt sich für den Christen auch eine Ethik der Güte. Diese Güte will in erster Linie dem Anderen zu dem verhelfen, was er seinem von Gott gegebenen Wert nach sein soll. Sie hat also ihre Ursache auch zuerst im Gehorsam gegen Gottes Schöpferwillen.

Kurz zusammengefaßt ist der systematische Zusammenhang der: Gott hat den Menschen und jedes Ding mit einer eigenen Bestimmung geschaffen. Diese Bestimmung ist die Schöpfungsordnung. Nun gibt es aber auch die Sünde, die als böser Wille etwas anderes will als Gott und somit die Schöpfungsordnung stört. Aber Gott ist nicht nur der Schöpfer, der mit der Freiheit auch die Möglichkeit zur Sünde gab, er ist auch der Erlöser. Die Erlösung aber ist Vergebung der Sünde und Wiederherstellung der Schöpfungsordnung. Schöpfung und Erlösung, Schöpfungsordnung und Gesinnung der Güte gehören also zusammen, und sie können auch nur zusammen Grundlage der Ethik sein.

5) Die Frage nach der Funktion der Schöpfungsordnung ist nicht ganz eindeutig zu beantworten. Die Schöpfungsordnung ist nicht einfach eine der Welt immanente Gesetzmäßigkeit. Sie ist übernatürliche Norm, die sich uns aber in concreto darstellt. Bei Wünsch gibt es nicht einfach eine natürliche Teleologie der Schöpfung, die auf das Transzendente hinzielte. Jeder Wert hat sein Eigenleben. Die Wertpyramide stellt zwar eine wirkliche Rangordnung dar, bedeutet aber nicht, daß jeder Wert nur um des nächst höheren verwirklicht werden soll. Die einzelnen Werte bekommen nicht erst dadurch Bedeutsamkeit, daß sie in ihrem höchsten in Gott münden. Durch den Gedanken der Schöpfung wird vielmehr die ganze Natur, das ganze Reich der natürlichen Werte in der Mannigfaltigkeit seiner Schichtung auf eine höhere Stufe gehoben, geheiligt. So kann das Naturrecht als Schöpfungsordnung erscheinen.

Da aber die Schöpfungsordnung garnicht den ganzen Willen Gottes

bietet und wir überdies nicht einmal sie vollständig erkennen können, so reicht sie allein als Grundlage für die christliche Ethik nicht aus. Es genügt nicht, zu wissen, daß Gott die Schöpfung so oder so haben will wenn wir nicht wissen, warum er sie so haben will. Es könnte ja sein, daß Gott uns nur geschaffen hätte, um uns zu seiner Selbstverherrlichung zu vernichten. Hier tritt als polare Ergänzung neben die Schöpfungsordnung Gottes spezielle Offenbarung, die uns seine Güte verkündigt und auch von uns eine Ethik der Güte fordert.

Wünsch sieht in dieser Frage das Problem der Bergpredigt, das ihm wohl unter dem Eindruck von Friedrich Wilhelm Foersters Mahnungen dringend wird. Er sieht, daß der Christ mitten zwischen den Forderungen steht, die sich aus dem Evangelium, der Schöpfungsordnung und dem Wirken der sündigen Mächte ergeben. 15) Er will unabhängig von allen bisherigen Lösungsversuchen, auch unabhängig von Luther 16) zu einer neuen Lösung kommen. An der Bergpredigt sei das Primäre nicht die Forderung, sondern der zu Grunde liegende Gottesgedanke der Güte. Auf Grund dieser Erkenntnis sei dann die Forderung, zwar nicht der Erfüllung, wohl aber dem Inhalt nach eine Selbstverständlichkeit. Aber kommt es damit wirklich zu einer Ergänzung der Schöpfungsordnung, bleibt nicht vielmehr ein Gegensatz? Die Ueberlegenheit, auf Grund deren die Güte allein möglich ist, bringt eine völlige Relativierung aller irdischen Güter mit sich, zwar nicht ein Nein zu den Dingen der Erde, wohl aber die Bereitschaft, sie der Güte zu opfern. So kommt es innerhalb der christlichen Ethik zu einem Konflikt zwischen der Erhaltung fordernden Schöpfermoral und der Bergpredigtmoral der Güte. Güte, Verzicht, Opfer würden immer unterliegen gegenüber der Bosheit. Es muß deshalb zu einer Korrektur der Bergpredigtmoral durch die Schöpfermoral kommen. Durch Befolgung der Bergpredigt dürfen nicht unersätzliche Werte gefährdet werden; denn Gott, der die Welt geschaffen hat, kann nicht wollen, daß sie um der Güte willen zugrundegeht. Das ist Wünschs Lösung. Aber er glaubt auch, daß letztlich der Konflikt nur in unserer beschränkten Erkenntnisfähigkeit liegt. Da beide Forderungen auf den einen Gott zurückgehen, wird die Bergpredigt letztlich nicht den Sinn der Schöpfung zuwiderlaufen, sondern ihn wiederherstellen wollen. 17)

So sind schließlich doch Schöpfungsordnung und Liebesgebot für Wünsch polare Ergänzungen und nicht Widersprüche, da beide auf den einen Willen Gottes zurückgehen. 18) Die Trennung zwischen dem Demiurgen und dem Gott der Liebe gibt es im Christentum nicht.

Das ist im Großen und Ganzen die einheitliche theologische Anschauung von der Schöpfungsordnung, wie wir sie nach den bisherigen

um des Willens des Schöpfers erfolgen.

Nun ist aber die Welt die von der Sünde verdorbene Kreatur Gottes. Dadurch hört sie nicht auf Schöpfung Gottes, „reine Kreatürlichkeit“ zu sein. Aber nun ist sie nich mehr reine Quelle der Erkenntnis Gottes. Die Anschauung der „reinen Kreatürlichkeit“ wird außerdem getrübt durch die unbegreiflichen, selbstzerstörierschen Sinnlosigkeiten, Katastrophen und dergleichen. Diese Trübung der reinen Kreatürlichkeit können wir uns nicht erklären, sondern nur auf den kontingenten Willen Gottes zurückführen. 8)

Die Welt trägt deshalb trotz der Trübungen ihre Vollkommenheit in sich, aber eben freilich nur sofern man sie als Kreatur Gottes unter dem Gesichtspunkt ihrer nur diesseitigen Bestimmung betrachtet. Auch der Mensch als diesseitiges leibliches vernünftiges Wesen trägt sie in sich. Daher ist für ihn eine ethisch vernünftige Vollendung auf dieser Erde möglich, nicht aber eine Erfüllung seiner letzten Bestimmung. 9) Der Begriff des Reiches Gottes schaltet deshalb als richtunggebend aus der christlichen Ethik aus, weil der Mensch die Schöpfung nur nach ihrem natürlichen Bestand, nicht aber die übernatürlichen Ziele des Reiches Gottes kennt. Das sei die Begrenzung der Ethik durch die Eschatologie. 10)

Immerhin sind nach Wünsch die Tatbestände der reinen Kreatürlichkeit maßgebend für die Normierung des ethischen Handelns.

3) Wie aber sind diese Tatbestände zu erkennen? Die Antwort lautet: Wir müssen uns in das Sein unserer selbst und der einzelnen Teile der Welt versenken und es zu uns sprechen lassen. Wir müssen versuchen, es in seiner ganzen Reinheit zu erkennen unter Ausscheidung des Sündhaften. „Wir müssen das Sein abgrenzen von den ihm wesensfremden Akzidentien, damit wir sein Wesen und damit seine göttliche Bestimmung erkennen, sein Ursein, seine Urtendenz, die aus seiner Bestimmung folgende Forderung an uns, damit es, soviel an uns liegt, zu dem wird, was es nach seiner Bestimmung sein soll in heiliger Profanität.“ Das kann nur geschehen durch Unterdrückung unseres Selbstbegehrenwollens in scharfer Selbstzucht, einer Askese nicht um des Heiles willen, sondern um durch den Schleier von superbia und concupiscentia den Willen Gottes zu sehen. Diese Selbstzucht ist aber nur möglich, wenn wir Alles von Gott her sehen. 11)

Die Aufgabe, die Bestimmung seiner selbst und der Dinge zu erkennen, ist nun aber eine nie abgeschlossene und vollendete, weil die Welt für unser Erkennen unergründlich tief und reich ist und außerdem immer die Sünde uns hindern will. Darum wandeln sich die sittlichen Aufgaben. Jede geschichtliche Situation hat die ihrigen. 12)

bilden das Naturrecht, auf das es uns ankommt." Bei diesem Naturrecht soll von jeder metaphysischen Begründung aus einer Weltseele oder dem Willen Gottes abgesehen werden. Es ist diesseits-immanent und entsteht durch Besinnung auf das unserem Wertfühlen zugängliche Sein. Dieses Naturrecht der Werte ist jenseits von absolut und relativ, weil die Werte an und für sich betrachtet, gleichzeitig absolut und relativ sein können, da sie je nach den Umständen absolut auftreten oder sich einem anderen beugen müssen. 4)

Die material-philosophische Ethik endigt nach Wünsch mit dem Ergebnis, daß ein Handeln als Gehorsam gegen das Naturrecht wohl möglich sei, daß aber der Ursprung, die Realität und die Rangordnung der Werte im Dunkeln bleiben. In der christlichen Ethik aber wird diese Dunkelheit behoben durch den Schöpfungsgedanken. Gott ist der allmächtige Schöpfer, durch den alles ist, was ist. Als solcher ist er auch der Ursprung der Werte. Durch den Schöpfungsgedanken wird also der Anspruch der irdischen Werte auf Gott zurückgeführt. 5) Das von der Schöpfung her verstandene Naturrecht ist daher die erste Quelle der ethischen Normierung. 6)

2) Den Ursprung der Schöpfungsordnung Wünsch will in Opposition zur herrschenden theologischen Lage stehen. Nach ihm haben der einseitig aufgefaßte Kant, die Ethik Wilhelm Herrmanns und die dialektische Theologie dahin geführt, daß es eine evangelische Sozialethik eigentlich garnicht mehr gibt: Das Verhalten des Menschen werde der Entscheidung des Augenblicks überlassen. Eine derartige Anschauung sei blind für die Fülle des Wirklichen. Dagegen versucht Wünsch zu zeigen, wie aus den Tatsachen der uns umgebenden und von uns im Glauben geschauten Welt, also aus einer objektiven Sphäre das „Seinsollen" zu uns spricht. 7)

Der Schöpfungsgedanke führt den Urtatbestand, daß wir uns in einer Welt vorfinden, auf den grundlosen Willen Gottes zurück. Wenn Gott allmächtiger Wille ist, und alles, was er will, existent ist, dann kann die Welt mit ihrem Inhalt nur sein Geschöpf sein. Das gibt keine Erklärung des Tatbestandes, aber es macht ihn tragbar. Da Gott als allmächtiger Wille die Welt so gesetzt hat, wie er sie wollte, da ferner sein Wille zweckhaft ist, und dieser sein Zweck Ausdruck seines Wesens sein muß, so muß für den Gläubigen auch die von Gott geschaffene Welt Ausdruck seines Wesens sein. Deshalb ist auch Gottes Wesen und Wille aus der Welt zu erkennen. Da nun aber die Schöpfung Gottes nie abgeschlossen ist, offenbart nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte den Willen Gottes. So kommt Wünsch zu einem Ja zur Kreatur. Dieses Ja darf aber nie um ihrer selbst willen, sondern nur

II. Der dialektische Typ des Schöpfungsordnungsbegriffs

a) F. Gogarten.

1) Unter Schöpfungsordnung versteht Gogarten die Ordnungen, in denen ich mich vorfinde, die Ansprüche, die sich aus meinem Mit-den-anderen-Menschen-sein ergeben, vom Schöpfungsglauben her, d. h. vom Glauben an Gott, der der Schöpfer ist, zu betrachten und von dorther zu bejahen. Für Gogarten äußert sich die Schöpfungsordnung als Ständeordnung. Gott hat den Menschen nicht als freie Persönlichkeit geschaffen, sondern als einen gebundenen, als einen, über den bereits verfügt ist. Er steht in einem Stand. Stand schließt aber immer Bezogenheit auf andere ein. Der Mensch ist daher immer an andere verantwortlich gebunden. 1) Der Vater ist im Stand des Vaters immer nur in Bezug auf das Kind und umgekehrt. Dieses Miteinander-sein erschöpft sich nicht in den natürlichen Beziehungen, vielmehr gehört auch die Ungleichheit und das Auf-einander angewiesensein mit zur ursprünglichen Schöpfungsordnung. Deshalb ist auch Autorität nötig. 1) (vgl. schon den Titel der Schrift: Wider die Aechtung der Autorität!)

In einem späteren Buche kommt er zu ganz konkreten Folgerungen. 2) Die Ethik, die sich aus der Lehre vom Stand ergäbe, dürfe keine individualistische sein, sondern nur Gemeinschaftsethik, politische Ethik. Die Polis, der Staat, sei d i e Schöpfungsordnung für die menschliche Gemeinschaft. Durch den Staat werde das Leben der Menschen erhalten. So tue Gott, indem er den Staat sein lasse, in ganz hervorragender Weise sein Schöpfungswerk. 3) Deshalb kann Gogarten sogar dieses Werk der Menschen Gottes eigenes Werk nennen. 4) Der Staat allein könne auch die wichtigste ethische Frage der Gegenwart lösen, die soziale Frage. Diese bestehe darin, daß der Mensch in eine unerträgliche Hörigkeit der Dinge verfallen sei. Weder der Marxismus, noch die bürgerliche Moral können diesen Zustand aufheben, da sie in ihm kein politisches Problem sähen, sondern nur ein soziales, das durch freie Uebereinkunft

der Individuen gelöst werden könne. Nur der Staat mit seiner Macht, den Menschen in die Hörigkeit anderer Menschen zu zwingen, könne ihn dadurch von der Hörigkeit unter die Dinge befreien. 5) So wird der Staat als erste Schöpfungsordnung erkannt, von der aus man auch zu den anderen kommt.

2) Der Schöpfungsglaube steht bei Gogarten im Gegensatz zum Idealismus als dem Versuche, die Wirklichkeit denkend zu verstehen. Die Tatsache, daß die Welt nicht durch sich ist, kann man nicht denkend verstehen. Hier bleibt nur der Glaube, daß Gott sie geschaffen hat. Glaube und Schöpfung stehen also in Korrelation. Wir können darum auch nicht über die Tatsache der Schöpfung hinausgehen, und Gott den Schöpfer selbst erkennen, wir können ihn nur anerkennen, indem wir an seine Schöpfung glauben. Der Schöpfungsglaube bedeutet also, sich in der Furcht des Herrn dahin gestellt zu wissen, wo man gerade steht, ohne nach einem absoluten Grund oder Sinn zu fragen. Der Schöpfungsglaube schließt den Dualismus von Idee und Wirklichkeit aus. Die sichtbare Welt ist nicht das Spiegelbild einer unsichtbaren. Auch wir tragen nicht im Innern unseres Wesens Gottes Wesen. Das Anliegen des Glaubens ist deshalb nicht die Dialektik von Schöpfer und Geschöpf, sondern die Dialektik des Geschöpfes, das, weil es Geschöpf, vergängliches Geschöpf ist, und doch einen vollen ganzen Wirklichkeitsanspruch in sich trägt. Ich erkenne, anerkenne die Schöpfung nur in der Anerkennung meines eigenen Geschaffenseins. Nun gehört zu meiner Geschaffenheit, daß ich im Stand bin. Das anerkenne ich, indem ich Du sage. Ichsein und Glauben an den Schöpfer gibt es also nur in der unbedingten verantwortlichen Bindung an das Du, und zwar nur an das konkrete Du. Die konkrete Begegnung von Ich und Du ist nur im Handeln möglich. Daher ist das Werk ursprünglich mit dem Glauben verbunden und kommt nicht als etwas Neues hinzu. 6)

Der Geltungsbereich der Schöpfungsordnung ist, wie wir schon sehen konnten, die Schöpfung, in die wir gerade hinein gestellt sind, in ihrer Sichtbarkeit und Zeitlichkeit. Der Glaube an die Schöpfungsordnung ist nur der Glaube an Gott, der Schöpfer der Ordnung, der Glaube an das jeweilige Schöpfungshandeln Gottes in der Welt. Aus dem Schöpfungsglauben kann kein System ethischer Werte abgeleitet werden, weil wir immer nur in der konkreten Situation gebunden sind.

Die Schöpfungsordnungen sind nicht die paradiesischen Ordnungen, sondern Ordnungen eines „totaliter bis in den Grund sündigen und verlorenen Lebens und Tuns." 7) Durch diese Ordnungen, die Stände, hat Gott uns die Möglichkeit geschenkt, daß wir — hier gebraucht Gogarten einen Ausdruck des Apostels Paulus — einander nicht auffressen, sondern einander zu Nutz und Frommen leben können trotz aller Sünde

und Selbstsucht, die an uns hängen bleibt, solange wir auf dieser Erde unser Leben haben. 8) Die Ordnung der Stände hat Gott der ganzen sündigen Welt, Christen und Nichtchristen geschenkt, auf daß die ganze Welt, auch wenn sie es nicht weiß, seinen Willen tue, der auf die Erhaltung der Welt und ihrer Ordnungen, in denen wir jetzt leben, bedacht ist. 9) Das gilt auch für den oben als Schöpfungsordnung genannten Staat. Ihn hat Gott als Schranke aufgerichtet, damit das Leben der Menschen auch in der Sünde, die das Füreinandersein und Voneinanderhersein in Haß und Vernichtung verkehrt hat, erhalten bleibe. 10) Er soll das Chaos bändigen und das Böse im Menschen bekämpfen. Er ist poena et remedium peccati. 11) Die Schöpfungsordnung ist zwar Ordnung für die sündige Welt, aber Gogarten kann sie doch zugleich die ursprüngliche nennen; denn sie ist nicht in Ordnung aus der sündigen Welt. Die sogenannte Eigengesetzlichkeit dagegen, die der Mensch für das Seine in Anspruch nimmt, ist, wie man unter dem Kreuz der Sündenoffenbarung erkennt, nur die von Gott gelösten, abgefallenen Welt. 12)

Durch Gehorsam gegen die Schöpfungsordnung, durch das Leben in ihnen wird nicht das Kommen des Reiches Gottes gefördert. Die Wirklichkeit der Schöpfungsordnung ist gerade gegeben mit der Tatsache, daß Gott die Welt, wie sie ist, in der Zeit zwischen Sündenfall und jüngstem Gericht, sich nicht selbst überläßt und die Hand nicht von ihr zieht. Es ist nicht Gottes Interimswille, sondern sein ewiger Wille und der Mensch erkennt das gerade daran, daß er an ihm zu Schanden wird. Die Erbarmung Gottes besteht nun nicht darin, daß er diese Welt vor dem Tode bewahren will. Sie wird vernichtet. Es gibt keine Kontinuität zur neuen Schöpfung. 13) Die Erlösung ist nicht Wiederherstellung der Schöpfung. Dann wäre ja die Erlösung ein für alle Male erfolgt und überflüssig, dann käme die neue Welt Schritt für Schritt. Aber das Reich Gottes kommt gerade nicht durch die sittliche Arbeit der Erlösten. 14) Gott führt sein Reich selbst herbei. Die Welt soll nicht verchristlicht werden. Der Christ hat es nicht anders als der Nichtchrist. 15) Also Schöpfung und Schöpfungsordnung haben keinen direkten Bezug zum Reiche Gottes, keine Entwicklungsfähigkeit. Wir können uns nicht durch ihre Befolgung den Anschluß an das Reich Gottes sichern. So muß auch der Staat, der zwar Schöpfungsordnung ist, von der Kirche in seine Schranken gewiesen werden. Er darf nicht den Menschen die ganze Existenz gewähren wollen, sonst verfällt er wieder der Macht des Bösen, die er bekämpfen soll. Die Kirche muß die Erkenntnis des Bösen lehren und zeigen ,daß seine endgültige Ueberwindung nur von Gott kommen kann. 16) In der Tatsache der Schöpfungsordnungen kommt bei Gogarten gerade nicht Gottes Ja zum

Menschen zur Geltung, sondern dessen Erlösungsbedürftigkeit und Gottes Nein zu seiner radikalen Sündhaftigkeit. 17)
3) Die aufs Diesseits beschränkte Geltung der Schöpfungsordnungen zeigt auf den ersten Blick eine gewisse Aehnlichkeit mit den Anschauungen von Wünsch. Daß gleichwohl tiefe Unterschiede bestehen, erkennen wir deutlich, wenn wir das Erkenntnisproblem anschneiden.

Erkenntnis der Schöpfungsordnung ist eine Erkenntnis der Ständeordnung, Erkenntnis des eigenen Standes und des anderen. Diese Erkenntnis erlangen wir nicht von uns aus. Die Welt wird nicht ohne weiteres als Schöpfung erkannt, sondern erst auf Grund einer besonderen Offenbarung. 18) Nur im Glauben gibt es deshalb Erkenntnis der Schöpfungsordnung. 19)

Der Glaube an Gott den Schöpfer ist nun aber nur in einer ganz bestimmten Situation möglich. Die Glaubenserkenntnis geht deshalb nicht von einer ein für alle Mal geltenden Erkenntnis der Schöpfungsordnung aus, sie beginnt vielmehr mit dem ganz konkreten Hören auf den Anspruch des anderen. Damit ist sie verbunden mit der ebenso ganz konkreten Erkenntnis der eigenen Verantwortlichkeit. Indem ich meine Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen anerkenne, erkenne ich meinen Stand als zur Schöpfungsordnung gehörig. 20) Erst von der Erlösung aus der Isolierung her vermag ich den Anspruch des anderen „deutungslos und verantwortlich zu hören und anzuerkennen". Nur im Glauben, der den Menschen hierzu frei macht, vermag er die großen geist-leiblichen Zusammenhänge und Ordnungen, in denen der Mensch sein Leben hat, und durch die Anspruch und Verantwortung von Fall zu Fall ihre jeweilige Besonderheit und Bestimmtheit erhalten, als die Ordnungen Gottes, als die Schöpfungsordnung zu fassen. 21)

Die Schöpfungsordnung ist also nicht ohne weiteres erkennbar. Zuerst gibt es nur eine Erkenntnis der aktuellen menschlichen Verpflichtung. Aus dieser Erkenntnis heraus kommt dann erst jene andere, daß es allgemeine Weltordnungen gibt, nach denen wir uns zu richten haben. Diese Ordnungen sind zwar von vornherein eine Gabe des Schöpfergottes für unser Zusammenleben, aber als Schöpfungsordnungen kann sie nur der Schöpfungsglaube erfassen. 22) Erkenntnis der Weltordnungen und Erkenntnis der Schöpfungsordnungen sind also nicht identisch, aber sie stehen auch nicht in Widerspruch zu einander. 23) Doch es fehlt der Welt nicht nur an dem rechten Schöpfungs- und Erlösungsglauben, der die Ordnungen dieser Welt als Schöpfungsordnungen erkennen könnte, sondern sie erkennt nicht einmal diese Ordnungen in ihrer einfachen Gegebenheit. Und so schuldet die Kirche der Welt nicht nur jene Hauptsache, den rechten Schöpfungs- und Erlösungsglauben, sondern sie hat ihr auch zuerst einmal zu dieser vernünftigen Er-

kenntnis der Weltordnungen zu verhelfen. 24) Erst dann kann davon die Rede sein, wie diese Ordnungen von Fall zu Fall dem Glauben als Schöpfungsordnung erscheinen.

4) Bei Gogarten wird viel stärker als bei Wünsch die Schöpfung von der Seite der Geschöpflichkeit her gesehen. Daher auch der enge Zusammenhang mit der Erlösungslehre. Die gefallene Schöpfung ist nicht nur eine vorübergehende Abweichung von einem Normalzustande, der wiederhergestellt werden könnte. Die Erlösung ist nicht einfach die Wiederherstellung der Schöpfung .Die Schöpfung ist und bleibt vielmehr erlösungsbedürftig. Es ist so, „daß auf die Schöpfung von der Erlösung her ein tiefer Schlagschatten fällt; nur von der Erlösung her darf man an Schöpfung glauben, darf man sich auf etwas, weil es schöpfungsgemäß ist, verlassen.“ 25)

Diese Abhängigkeit des Schöpfungsglaubens und der Schöpfungsordnungserkenntnis erfährt ihre Gestaltung aus der Besonderheit des Gogartenschen Erlösungsglaubens. Erlösung soll nicht die Befreiung des schöpferisch-sittlichen Vermögens des Menschens sein, sondern Erlösung von der Sünde. Sie ist Aufhebung der Isolierung, in die der Mensch durch die Sünde gekommen ist. 26) Sünde besteht darin, daß der Mensch die Beziehung, in die er vom Schöpfer gestellt ist, unerfüllt läßt und sich so isoliert. 27) Die Erlösung ist die in der Vergebung der Sünde gewährte Erfüllung der Beziehung. 28)

Die Erlösung erfolgt aber durch Jesus Christus. 29) Und so ist auch die Christologie eng mit der Schöpfungslehre verbunden. 30) Der Mensch erhebt den Anspruch, daß der andere und überhaupt alles nur für ihn da sei und ihm diene, weil er Gott sein will. Indem aber der Mensch das Wort Jesu Christi hört, der auf den Anspruch des Menschen sich selbst als Antwort gibt, wird ihm seine eigene Sünde klar, dadurch daß sie ihm vergeben wird. Aber es wird nicht nur seine Schuld abgenommen, es wird auch die Isolierung durchbrochen, es wird dem Menschen möglich, auf den Anspruch des anderen zu hören, Das Tun aus dem Hören des Anspruches ist Liebe. So ist das Gesetz für das Tun, das im christlichen Glauben geschehen soll, das Gesetz der Liebe, der sündenvergebenden Liebe. Aber das ist nicht ein Gesetz, das als Forderung vor uns aufgerichtet wird. Indem Christus es an mir erfüllt, erfüllt er es auch für mich. Vom Fluch des unerfüllten Gesetzes befreit er mich. Er erfüllt es für mich, weil nämlich durch sein Wort für mich nicht nur ihm gegenüber, sondern auch jedem anderem gegenüber die Verkehrung von Anspruch und Verantwortung aufgehoben ist. Ueber das Hören dieses Wortes Jesu Christi hinaus gbit es kein Tun, sondern nur unmittelbar in diesem Hören. Nur das allein kann verhindern, daß die Liebe und das Tun des Menschen wieder zur Herstellung seiner

Selbstherrlichkeit diene. 31)

5) Die Schöpfungsordnung kann nun unter diesen Voraussetzungen weder einfach immanente Gesetzmäßigkeit der Welt, noch auch ideale Norm für das Handeln der Menschen sein. Eine immanente Gesetzmäßigkeit des Schöpferwirkens könnten wir garnicht ein für allemal erkennen, und über die Schöpfungsordnung als transzendente Norm könnten wir nicht verfügen. Schöpfungsordnung ist vielmehr die jeweilig im Glauben sich kundtuende Forderung des Schöpfers an den Willen des Menschen. So kann es auch zu keinem Konflikt der Schöpfungsordnung mit der Bergpredigt kommen. Auch sie ist keine Norm an sich. Gogarten sieht mit Bultmann den Sinn der Verkündigung Jesu darin, daß der Mensch immer im Jetzt der Entscheidung stehe. 32)

Die Schöpfungsordnung ist als Ich-Du-Beziehung ein funktionaler Bezug. Die konkrete Form aber wird durch den Glauben bestimmt. Diese zuerst etwas abstrakt dargestellte Beziehung will Gogarten durch den Ständegedanken füllen. Allerdings ergeben sich bei der Verhältnissetzung von Ständeordnung und gläubigem Gehorsam Schwierigkeiten, die daher rühren, daß Gogarten dieses Verhältnis nicht ganz eindeutig bestimmt. Auf der einen Seite wird der gläubige Gehorsam der Entscheidung des Augenblicks überlassen, auf der anderen Seite scheint es sich bei der Ständeordnung um einfache Gegebenheiten dieser Welt zu handeln. Die verbreiteste Auslegung Gogartens ist die von D. M. von Tiling, die in ihrer pädagogischen Zeitschrift „Schule und Evangelium" einen religiös begründeten Konservatismus propagiert. Hier wird unter Berufung auf Gogartens Schöpfungsordnungs- und Ständelehre als Gehorsam gegen Gott das Festhalten an überlieferten Ordnungen gefordert. Ob es richtig ist, für eine politisch so einseitig bestimmte Richtung sich grade an einen dialektischen Theologen als Gewährsmann zu halten, erscheint uns zweifelhaft. Uns scheint es viel richtiger, in Gogartens Schöpfungsverhältnis eine Funktionsgleichung zu sehen, in der der variable Koeffizient nur in actu vom Glauben bestimmt werden kann. Das Wort von der Schöpfungsordnung ist Ausdruck für den Gotteswillen, der aber inhaltlich nur vom Glauben erfahren werden kann. 33)

Bei dem Versuch, die Weltordnung als Schöpfungsordnung zu deuten, gerät der Mensch freilich in eine Dialektik. Gerade durch die Erkenntnis des „Guten", das in dem Für-uns-sein Gottes in Jesus Christus der Welt geschieht und nur in ihm erkannt werden kann, wird das menschliche Leben in die Krisis gestoßen. Hier wird erkannt, daß unser Sein ein Sein in Ungehorsam und Verantwortungslosigkeit ist. Unser Vom-andern-her-sein ist nur als ein Gegen-den-andern-sein wirklich und und damit ein Gegen-Gott-sein. Und weil sich dies ereignet in den Ordnungen, in denen Gott uns das Leben gibt, kommen wir nicht los aus

dem Haß und der Ungleichheit. Hier offenbart sich der Zorn Gottes, der Fluch, der auf allen menschlichen Verhältnissen liegt. Und dennoch ist es nicht nur Fluch Gottes, der erkannt wird. Der Fluch zerstört nicht den Segen, die Liebe Gottes, mit der er an seiner Welt festhält. Gerade indem Gott die Menschen durch diese Ordnungen zusammenzwingt, ihnen nicht erlaubt, sich voneinander zu befreien, segnet er; denn dadurch erhält er die Welt. 34)

6) Die Schöpfungsordnung ist die Ordnung, die Gott uns für unser Zusammenleben auf Erden gegeben hat. Diese Ordnung ist vielleicht analog einem Naturgesetz vorzustellen. Für oder gegen ihre Aufrichtung können wir nichts tun. Wir sind einfach in die Beziehung zum anderen hineingestellt.

Mit dem Bestehen dieses Zustandes ist die Schöpfungsordnung zwar realisiert, aber noch nicht erfüllt. Das wird sie erst durch die rechte Beziehung ihrer Glieder. Das kann aber nun garnicht durch menschlichen Gehorsam geschehen, sondern nur durch das Heilswirken Gottes in Jesus Christus. 35)

Das Tun des Menschen muß sich darauf beschränken, daß er das Gute Gottes in seinem Für-den-Menschen-sein geschehen läßt. 36) Was der Mensch in der Ungleichheit, in die er gestellt ist, und im Gehorsam gegen den Zwang mit dem Gott ihn in ihr festhält, tut, davon kann er gewiß sein, daß es ein gottwohlgefälliges Werk ist. Er wird durch dieses Tun nicht gerecht vor Gott, aber er tut etwas, was Gott selbst tut, er erhält die Welt bis zum Tage des Gerichtes. 37)

7) Gogartens Ausgangspunkt war das idealistische Persönlichkeitsideal Fichtes, war dieser doch auch Gegenstand seiner ersten Veröffentlichung. 38) Im Verlauf seiner theologischen Entwicklung kommt er dazu, diese Stellung abzulehnen, denn Gogarten sieht die Lage dieser isolierten Persönlichkeit für etwas gänzlich Unmögliches an. Zum Christentum gehört auch die wesenhafte Bezogenheit auf den anderen Menschen.

Bei der Ausgestaltung dieser Erkenntnis macht sich deutlich der Einfluß des großen Antiidealisten Kierkegaard bemerkbar. Seiner Haltung entspricht bei Gogarten die Betonung der Geschiedenheit von Gott und Welt und der menschlichen Unfähigkeit zu Gotteserkenntnis und Weltgestaltung. Ebenso zeigt sich die Aehnlichkeit in Gogartens scharfer Kritik an der Kirche. (Vgl. Die Schuld der Kirche . . .)

Von Kierkegaard kommt Gogarten dann zu Luther. Wie Theodosius Harnack sieht er Ausgangspunkt und Hauptsache der reformatorischen Theologie in der Lehre von der Erlösung. Von hier aus kann er sich dann auch auf das ethische Gut der Reformation, die Ständelehre

Luthers beziehen, um deren Erneuerung schon F. J. Stahl sich bemüht hatte.

b) Brunner.

1) In ganz ähnlicher Weise, wie Gogarten, verwandte anfangs auch Brunner 1) den Begriff der Schöpfungsordnung. Das Geltendmachen der Schöpfungsordnung Gottes sei das beunruhigendste für eine gesicherte bürgerliche Gesellschaft. 2) Brunner machte zwar keine eindeutigen Aussagen über die Schöpfungsordnung, aber er wies immer wieder auf das einfach Gegebene hin. Ehrfurcht vor dem, was ist, sei das erste Gebot. 3) Ehrfurcht vor dem Gottgegebenen wirkt sich immer aus als Abscheu gegen die sündige Verkehrung der göttlichen Schöpfungsordnung. 4) Das echt Konservative sei mit dem echt Revolutionären eins, weil die Schöpfungsordnungen durch die Ordnungen der Menschen beständig verletzt werden. 5) So zog er schließlich, ähnlich wie Gogarten, aus dieser Bejahung des schöpfungsmäßig Gegebenen die praktische Folgerung für die Ethik: „Stelle dich dem Menschen so zur Verfügung, wie du bist, und wie er ist!“ 6)
Der Ausgangspunkt ist für Brunner die Wendung gegen Idealismus und positivistischen Realismus. Der Schöpfer ist nicht als Ursächlichkeit der Welt zu begreifen; denn als solche würde er mit zur Welt gehören. 7) Schöpfungsglaube bedeutet, daß die Welt Schöpfung ist aus dem Nichts durch das Wort. 8) Von diesem Schöpfungsglauben her ist die Welt nicht Stoff, der als etwas zu formendes uns zur Verfügung steht. Die Welt ist bereits geformter Stoff. Deshalb kann die Frage des Menschen nicht lauten: Was mache ich daraus? sondern: Wie füge ich mich in die Ordnungen ein? 9) Das sind die Ordnungen, die Gott, der Schöpfer der Welt, will.
Ueber die Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung machte Brunner keine ausdrücklichen Aussagen. . . .
Er sagt, nur daß der Schöpfungsordnungsgedanke erst zu verstehen sei vom Erlösungsgedanken und von der Neuschöpfung her. 10)

Und das Neue an der Bejahung des Gegebenen soll bei ihm darin bestehen, daß man es in Christo sieht als dem, den Gott liebt. 11)

Damit war im Großen und Ganzen dasselbe gemeint wie bei Gogarten.

2) Neuerdings aber bietet er in dem größeren Rahmen seiner Ethik 12) eine viel weitere Ausführung, sodaß das Eigene und Besondere stärker heraustritt. Er gibt zum ersten Male eine Ethik vom Standpunkt der dialektischen Theologie aus, in der auch auf konkrete Einzelfragen eingegangen wird. Sein Anliegen ist es, daß die dialektische Theologie die die Wichtigkeit des Relativen ernster nehmen möchte als bisher. 13) Er

will sich differenzieren von jener nur kritischen Haltung Barths, in der die Schöpfung in der Welt zu kurz komme gegenüber der Erlösung, und auch von jener konservativen Gogartens, in der es umgekehrt sei. 14) So macht er denn weit mehr positive Aussagen als Gogarten, aber sein Platz bleibt doch bei den Dialektikern. Denn einem Ja zur Schöpfung hält immer ein Nein die Wage.

Diese Dialektik zeigt sich bei allen einzelnem, was Brunner als Schöpfungsordnung nennt. So fordert nach ihm das Gebot des Schöpfers die dankbare Annahme der gegebenen individuellen Existenz, zugleich aber die Verleugnung des selbstsüchtig isolierten Ichs. 15) Diese Verleugnung besteht in der Hingabe an den anderen, an den Nächsten, im Dienst an ihm. Das ist das Einzige, was von dem Menschen verlangt wird; denn für sich selbst braucht er ja nicht zu sorgen (Rechtfertigung) 16) In der Geschöpflichkeit des Nächsten kommt uns Gottes Schöpferwille entgegen. Der Nächste aber begegnet uns nur in der Gemeinschaft. Deshalb sind die Gemeinschaftsordnungen die Schöpfungsordnungen im engeren Sinne. Doch auch in die isolierte Betrachtung der Schöpfungsordnung muß die Sünde mit einbezogen werden. Die natürlichen Gemeinschaftsordnungen bergen in sich göttliche Schöpfungsordnungen und sind doch zugleich Wirkungen und Zeugnisse menschlicher Sünde. 17) Als erste solcher schöpfungsmäßigen Gemeinschaftsordnungen zeigt Brunner die mongame Ehe auf, die er basiert auf den Gedanken der Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen. (Vergl. Gogarten) Auch hier weist er hin auf eine Begrenzung vom Erlösungsgedanken her, die im Beruf bestehen soll. 18) Als nächste Gemeinschaftsordnung nennt er die Arbeitsgemeinschaft. Arbeit ist Schöpfungsordnung. Aber auch hier droht eine Gefahr der Sünde, nämlich die Vorabsolutierung des zivilisatorischen Schaffens. Die Arbeit findet deshalb eine Begrenzung im göttlichen Sabbatgebot, das den Rythmus von Arbeit und Ruhe statuiert. Die Arbeit erfüllt ihren Sinn nur, wenn sie dem Menschen hilft, Mensch zu sein und der Gemeinschaft zu dienen. 19) Die Gemeinschaftsform der Arbeit ist die Wirtschaft. Auch sie ist eine Schöpfungsordnung Gottes; denn Gott hat den Menschen als wirtschaftsbedürftiges Wesen erschaffen (II. Thess 3, 10). Die Wirtschaft wird geheiligt durch ihren Zweck, daß sie das Leben des Menschen erhält. Aber sie ist auch verflucht um der Sünde willen. Niemand kann sündlos wirtschaften. Im Reich der Vollendung wird es keine Wirtschaft geben. Darum dürfen wir an ihr zwar mitwirken, aber nicht uns ihr ganz hingeben. Es gibt zwei Kritereien für die Schöpfungsmäßigkeit der Wirtschaft. Das eine ist der Grad der Dienlichkeit, das Leben der Menschen zu erhalten. Das andere ist, daß sie Gemeinschatfsangelegenheit bleibe. Im übrigen aber gibt es keine christ-

lichen Wirtschaftsprogramme. Alle Gleichmacherei ist gegen die Schöpfungsordnung. Damit soll aber nicht die bestimmte Ungleichheit gerechtfertigt werden. Vielmehr muß von dem kritischen Prinzip des christlichen Gemeinschaftsgedankens her ein sogenannter „Ausgleich" gefordert werden. Wir dürfen wohl, weil der Kapitalismus dienstwidrig ist, nach einer neuen Ordnung streben, sollen aber wissen, daß auch diese neue Ordnung noch sündig sein wird. 20) Auf dem anerschaffenen geistigen Trieb des Menschen beruht schließlich die Schöpfungsordnung der Kultur. Auch hier wird der Selbstzwecklichkeit ein Nein entgegengestellt. Das wird ausgeführt bei der abstraktiven Wissenschaft, die nur ein relatives Recht habe, das begründet sei, in der formalen Freiheit der Vernunft. Das wird gezeigt bei der Kunst, die beruhe auf dem dem Menschen anerschaffenen Wissen um seine Erlösungsbedürftigkeit. (Die Kunst strebe über die Schöpfung hinaus) Sie dürfe nicht im Aesthetizismus zum Erlösungsersatz werden wollen. Das wird endlich gezeigt an der Bildung, die sich darauf gründe, daß es zum geschaffenen Menschentum gehöre, wenn der Mensch seine eigene Möglichkeit ergreife. Die Bildung dürfe nicht Ausbildung eigener Anlagen sein wollen, sondern Hineinbildung in die Gemeinschaft, Gehorsam gegen die Autoritäten, die uns durch die Schöpfungsordnung gegeben sind. Deshalb müsse die eigentliche Trägerin der Bildung die Urform menschlicher Gemeinschaft sein: die Familie, die Gemeinde. 21) Im Gegensatz zu vielen anderen Vertretern der Schöpfungsordnungslehre hält Brunner den Staat nicht für eine ursprüngliche Schöpfungsordnung. Er sei gewiß gottgegebene Gemeinschaftsordnung, aber in erster Linie doch Zucht- und Sündenordnung. Er ist Gottes Schöpfung und Produkt der Sünde zugleich. Deshalb muß vor allen Dingen die christliche Ethik das Autonomiebedürfnis und den Machthunger des Staates in seine Grenzen weisen. Ehe, Wirtschaft und Kultur gehen als Schöpfungsordnungen dem Staate voraus und sollen nicht nur ihm dienen, sondern auch selbständig sein. Der Christ hat im Staat eine Dienstordnung zu sehen: deshalb muß er sich einfügen, aber ungebrochene Staatsfreudigkeit gibt es nicht. Darum auch keine christliche Staatstheorie. Der Staat ist einfach da und muß hingenommen werden. 22) Den Krieg lehnt Brunner zwar nicht ein für allemal ab, wiewohl er Sünde ist; denn er gehört zum Staat. In der heutigen Lage müsse er allerdings unbedingt verworfen werden, da er die Kultur gefährde. 23) Daß Hirsch den Krieg Schöpfungsordnung nenne, komme daher, daß für ihn Schöpfung gleich Sünde sei. 24)

Mit diesen Anschauungen will Brunner die Mitte halten zwischen quietistischem Konservatismus und aktivistischem, revolutionärem Schwärmertum.

Der Ausgangspunkt für Brunners theologische Anschauungen von

der Schöpfungsordnung ist die sittliche Frage, die Frage nach dem Guten. Er lehnt die Antwortmöglichkeiten der philosophischen Ethik und der natürlichen Religion ab. Die religiöse Begründung der Ethik kann nur eine bestimmt religiöse sein, nämlich auf Offenbarung. Und die Aussage darüber kann nur als Bekenntnis gewagt werden. 25) Dieses besteht darin zu sagen: Gut ist, was Gott tut. Unser Gutes kann also immer nur bestehen in der gehorsamen Nachahmung dessen, was Gott als Schöpfer und Erlöser tut. 26) Die Kunde davon gibt uns das Wort Gottes. Gottes Wort in Bezug auf unseren Willen aber ist Gebot. Von diesem Gebot, das nur ganz konkret an den Menschen ergeht, ist unterschieden sein Inhalt, das Gesetz. Nur dieses ist uns bekannt. Das Gebot ist je und je verschieden. 27) Das Gesetz besteht in den vorfindlichen Ordnungen. 28) Diese Ordnungen haben auf das konkrete Gebot Gottes hinzuweisen. Sie werden göttliche Ordnungen genannt, weil in ihnen, wenn auch durch die Sünde gebrochen, uns Gottes Wille entgegenkommt. 29) Diesen Ordnungen kommt der dreifache Gesetzessinn zu, von dem schon die Reformatoren sprechen: 1) Sie sind lebensermöglichende Ordnungen. 2) Sie sind radikales, unerfüllbares Gesetz, das uns unsere Sündhaftigkeit zeigt. 3) Sie sind Weisung für den Glaubenden. 30) Dementsprechend wird bei jeder einzelnen Ordnung gezeigt, wie sie als Gegebenes zu respektieren ist, weil in ihr sich Gottes erhaltende Schöpfertätigkeit zeigt, wie aber auch in ihr als gefallener Schöpfung das Gesetz der Sdüne wirksam ist und deshalb endlich von der Erlösung, vom Reiche Gottes her ihre Aenderung ins Auge gefaßt werden muß. So steht echt dialektisch jedem Ja zur gegebenen Ordnung ein ebenso starkes Nein gegenüber. Um aber dem Quietismus zu entgehen, entschließt sich Brunner dazu, das relativ Positive in der Schöpfung so ernst, wie möglich, zu nehmen.

Auch bei der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit muß man sich wieder Brunners Unterscheidung von Gebot und Ordnung vor Augen halten. Das Gebot Gottes ist konkret und kann nur unmittelbar im Glauben erkannt werden. 31) Es kann nicht ein für allemal formuliert werden. 32) Dennoch kann eine christliche Ethik die Entscheidung wenigstens vorbereiten. Denn der Glaube geht nicht an der menschlichen Vernunft vorbei, sondern durch sie hindurch. Er ist nicht Vernunft, aber auf sie bezogen. 33) Das Gebot allerdings muß der mündige Christ selbst erkennen können. 34) Die christliche Ethik kann ihm nur die hinweisenden Ordnungen aufzeigen. Die Schöpfungsordnungen selbst aber sind Gegenstände rein vernünftiger Erkenntnis, wenn auch ihr letzter eigentlicher Sinn nur da erkannt wird, wo man um Erlösung weiß. 35) Solche Ordnungen sind beispielsweise da zu erkennen, wo sie ohne oder sogar gegen den Willen des Menschen da sind. 36) Ihre Tauglichkeit

beruht darauf, daß sie wirksam sind. 37) Ist das Aufstellen solcher Ordnungen und das Arbeiten an ihnen Sache der rein natürlichen Vernunft, so ist doch der Glaube regulatives Prinzip. 38) Er hat diese Ordnungen zu messen an dem aus der Offenbarung erkannten dreifachen Gesetzessinn. 39)

Diese Anschauung von der Schöpfungsordnung hat ihre Verankerung in der Soteriologie Brunners. Er will ja von der Offenbarung ausgehen. So sieht er die Botschaft des Alten Testamentes darin, daß gut ist, was Gott tut und schafft, und daß vom Menschen nichts anderes gefordert wird als ein Sichhineinstellen in Gottes Tun, in seine Ordnungen. Gott will nun mit seinen Ordnungen Gemeinschaft. Also ist Gottesdienst -Menschendienst. Aber wirklich erfüllt werden diese Ordnungen erst im Neuen Testament, in Christus, in dem Gott als Mensch zum Menschen kommt und ihm dient. So ist das Alte Testament nur Verheißung, Hinweis. Dementsprechend wird dann gezeigt, wie die natürliche Sittlichkeit zwar das Gesetz erkennt, aber wie sie auch unter dem Fluch leidet, daß sie es nur als Gesetz kennt. Diesen Fluch verdient sie sich durch ihre Sünde gegen Gott, welche besteht in ihrem anthropozentrischen Selbstwillen. Sie will es gut haben (Eudämonismus) oder gut sein, aber eben nur für den Menschen selbst (Gesetzlichkeit). Daß sie das aber nie erreichen kann, darin besteht der Fluch des Gesetzes. Der Fluch kann nur aufgehoben werden, wenn das Böse erkannt wird. Das ist nur dem Menschen möglich, dem in Christo die Gerechtigkeit geschenkt wird. Aus dem Leben zu Gott hin wird dann ein Leben von Gott her. So entsteht der neue Mensch. Doch auch diesen gibt es immer nur als simul iustus et peccator. Deshalb muß der Indikativ der göttlichen Verheißung Imperativ bleiben, der Glaube Gehorsam sein. Am Anfang steht Gott als Schöpfer, am Ende als der Erlöser, wir stehen in der Mitte im ethischen Entscheidungsaugenblick der Versöhnungszeit. Und zum Hinweis auf jenes Gebot Gottes, das in diesem Entscheidungsaugenblick an uns ergeht, sind die Schöpfungsordnungen da. Und weil sie nicht nur Gesetz sind, sondern auch Weisung für den Glauben, deshalb ist auch eine theologische Lehre über sie notwendig und möglich.

Die Schöpfungsordnung ist nach Brunner nicht transzendente Norm. Gottes Wille schwebt nicht als Sollen über dem Sein, sondern spricht aus ihm heraus. Transzendente Norm ist Gottes unmittelbares Gebot. Auf dieses hinzuweisen und ihm die Form zu bieten, darin besteht die Funktion der Schöpfungsordnung. Ein Widerstreit zu den sogenannten Geboten der Bibel besteht nicht; denn diese sind nur Zeugnisse von ergangenen konkreten Geboten Gottes und als solche allerdings auch maßgebliche Auslegung derselben. 41) Wohl aber gibt es den Widerstreit der Schöpfungsordnungen mit dem christlichen Liebesgebot, das nicht

in den bestimmten neutestamentlichen Imperativen besteht, sondern daraus erkannt wird, daß Gott sich als Liebe offenbart. Die Lösung besteht für Brunner darin, daß dieses Liebesgebot für die ja auch immer sündigen Schöpfungsordnungen Gericht und Schranke ist. Der Gegensatz darf nicht aufgehoben werden. Er ist vielmehr der Spielraum der Entscheidung. Um der Erhaltung der Welt willen, durch die sie schließlich auch der Liebe dienen, müssen die Schöpfungsordnungen pausenlos wirksam sein deshalb aber auch die Kritik durch den Glauben. 42)

Als vorfindliche Ordnungen sind die Schöpfungsordnungen in sich real. Für den Menschen bleibt nur Einordnung übrig. Gehorsam ist das erste, aber nicht das letzte Gebot. Das letzte kommt von der Vollendung her, durch die anderseits auch die Schaffung neuer Ordnungen gefordert wird. 43) Doch auch diese werden, wie alles, was Menschen tun, noch unvollkommen sein. 44) Der Mensch ist nie der, der die Schöpfungsordnungen realisiert. Gut ist nur, was Gott selbst tut.

Diese Auffassung Brunners von der Schöpfungsordnung stellt vielleicht die Mitte dar zwischen Wünsch, der dem Gegebenen als solchen Normativität zuschreibt, und Gogarten, bei dem letztlich eine inhaltliche Erkenntnis der Schöpfungsordnung doch unmöglich ist.

III. Der kulturidealistische Typ d. Schöpfungsordnungsbegriffs.

a) Brunstäd.

1) In der neueren Diskussion über den Begriff der Schöpfungsordnung ist neben der Gogartenschen Auffassung vor allem die von Brunstäd wichtig geworden. Er ist geradezu der Gegentyp zu Gogarten. Sahen wir bei Gogarten im Gedanken der Schöpfung und der Schöpfungsordnung die gebrochene Haltung zur Welt, das Gericht, so finden wir bei Brunstäd gerade das Ja zur Welt, Arbeits- und Gestaltungsfreudigkeit. Brunstäd ist ein Vertreter des Kulturidealismus. So ist auch religiös-metaphysische Unterbauung der Kultur das Ziel, wenn er von Schöpfungsordnung spricht.

Es kommt ihm darauf an, eine Ordnung auszubilden, in der es den Menschen nach den Bedingungen ihres irdischen Wandels leicht gemacht wird, zu Gott (oder wie er sonst in seiner idealistischen Ausdrucksweise sagt, zur Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit) zu kommen und im Gehorsam Gottes Schöpferwillen durch die Sünde hindurch und über sie hinaus im Glauben zu erfüllen, 1) oder kürzer, Menschen nach der Ordnung ihres Lebens in der Welt nach dem ihr innewohnenden Schöpferwillen Wege zu Gott zu weisen. 2) Vom Schöpfungsglauben her ist uns die Welt eine Aufgabe zur Verantwortung vor Gott je nach Anlage. 3) Wir Menschen, das ist seine Ansicht, haben in der Welt zu wirken und ihrem Schöpfungszwecke dienstbar

zu sein. Die Welt wird für den Menschen „das Materiale seiner Pflicht" (Fichte) um ihres Schöpfungszweckes willen. Diese Erfüllung der Schöpfungsordnung, die darin besteht, daß der Mensch als Geschöpf Gottes den Schöpfungszweck bejaht und erfüllt, ist Kultur.

Es ist mancherlei, was Brunstäd als Schöpfungsordnung oder schöpfungsmäßige Anlage bezeichnet, spricht er doch auch immer wieder von dem Reichtum der Schöpfungsordnung. Gerade die natürlichen Notwendigkeiten sind vom Schöpfungsglauben her Ordnungen Gottes, wobei er zur Verteidigung dieses Gedankens darauf hinweist, daß man doch auch ohne Bedenken auf die Kirchtürme Blitzableiter setze. 5) Solche natürlichen Gegebenheiten, in denen Brunstäd Schöpfungsordnung sieht, sind z. B. die Eigengestaltigkeit der Wirtschaft, das Eigentum, das man als anvertrautes Gut betrachten soll, die Arbeit als Beruf (lutherischer Berufsgedanke) und überhaupt die Kultur als ahnende und strebende Erfüllung aller Schöpfungsordnung. 6) Deshalb steht auf dem Gipfel seines Schöpfungsordnungsgedankens der nationale Kulturstaat. 7) Er nennt das Volk eine Schöpfungsindividualität. 8) Die Eigenarten der volkstümlichen Anlagen sind ihm Ausprägungen des göttlichen Schöpferwillens, schöpferische Ursprünglichkeit. 9) Der Staat ist die Kultivierung dieser schöpfungsmäßigen Anlage des Volkes. Er ist nötig zur Erfüllung der Wertaufgabe. Von hieraus kann B. sogar den Krieg als Schöpfungsordnung ansehen, nämlich als „das Mittel, ein jegliches in seiner Hingabe an seinen nationalen Wertwillen zu steigern."10)

2) Der Schöpfungsgedanke, auf dem ja der der Schöpfungsordnung basiert, entspringt nach Brunstäd aus dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. In ihm liege die Erkenntnis, daß die Welt zwar ein zweckvoll geordnetes Ganzes sei, aber doch nicht ihren letzten Sinn in sich selbst tragen könne. 11)

Es gibt nämlich auch Sünde. Die Welt ist auch widerstrebend, böse und zerrissen. Das Natürliche hat zwei Möglichkeiten, einmal die Entfaltung der schöpfungsmäßigen Anlage, zum anderen den sündigen Mißbrauch. Deshalb unterscheidet Brunstäd auch in der Wirtschaftstheorie Eigengestaltigkeit, die er als schöpfungsmäßige Entfaltung der gottgegebenen Wirklichkeit bejaht, und Eigengesetzlichkeit, die er verwirft als Irrelevanz der Wirtschaft gegenüber dem Schöpfungszweck. 12) Dementsprechend unterscheidet er die berechtigte Form des Kapitalismus von der mißbräuchlichen des Mammonismus. 13) Diese doppelte Möglichkeit des Natürlichen setzt die Freiheit des Geschöpfes voraus.

Der Schöpfer als die unbedingte Persönlichkeit ist die ursprüngliche Einheit, in der die Schöpfung begründet liegt. Die Welt als seine Schöpfung hat die Bestimmung, endliches persönliches Leben zur Gottesgemeinschaft heranwachsen zu lassen. 14) Die Schöpfungsordnung ist die

Beziehung der Welt auf ihren ursprünglichen Schöpfungszweck, und auch die Sünde kann sie nicht zerstören, so gewiß Gott mächtiger ist als die Sünde, und man kann ihr auch hier dienen. 15)

Die Wiederherstellung dieser ursprünglichen Schöpfungsordnung ist das Reich Gottes. Der Dienst an der Schöpfungsordnung ist, wie wir schon sahen, Kultur. Kultur ist zwar nicht selbst Religion, aber sie ist auch nicht ohne Beziehung auf sie. Kultur ist zwar noch nicht das Reich Gottes, aber Dienst in seiner Erwartung. 16) So kann Brunstäd sagen: „Politische Macht hat letztlich nur ein Volk, das Glauben hat an seine Berufung zum Dienst an der Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit, am Reich Gottes." 17)

So ist es von der Schöpfung bis zum Reich Gottes eine Bewegung aus Gott und wieder zu ihm hin. Die Schöpfungsordnung ist der geordnete Wille dieser Bewegung und seine Verwirklichung geschieht durch Kultur.

3) Die Möglichkeit einer Erkenntnis der Schöpfungsordnung wird bejaht: Denn die Schöpfungsordnung ist eine ewig sich gleichbleibende Ordnung. Gewiß legt die Sünde einen Schleier über die Schöpfung. Aber es ist eben nur ein Schleier und das Licht der Gnade leuchtet hin durch. 18) Die ursprüngliche Schöpfungsanlage scheint überall im Gegebenen durch. Wer die Gnade und Erweckung erfährt, „der kann auch durch die Sünde hindurch und im Kampf mit ihr dem Schöpfungswillen dienen. 19) Man fühlt die Kraft dazu wachsen in dem Maße, in dem die Heilserfahrung die Sünde bricht und gegen die Entstellung und Verunstaltung göttlicher Schöpfungsordnung durch die Sünde angeht." 20) So wird die Schöpfungsordnung durch den Schleier der Sünde hindurch sichtbar.

Aber wie kann der Mensch die Schöpfungsordnung, die schöpfungsmäßigen Anlagen erkenenn? Der Glaube an den Schöpfer drängt zum Wissen. Dieses Wissen erlangt man durch ein Buchstabieren der Erfahrung. 21) Brunstäd spricht von einer ahnenden und strebenden Erfüllung der Schöpfungsordnung, die so wieder sichtbar werde. Das ist Kultur. 22) Indem der Mensch sich auf die Bedingungen seines Handelns einläßt, aus der Anforderung, die sein Gewissen an seinen Willen ergehen läßt, dient er der Schöpfungsordnung, sie deutend, erfüllend und ihren Reichtum pfleglich ausschöpfend, nach den Sonderbedingungen und der Eigengestaltigkeit des jeweiligen Gegenstandes. Dazu bedarf es wissenschaftlichster Wissenschaftlichkeit. 23)

Weil aber gleichwohl der Schleier über die Welt gebreitet bleibt, ist bei aller geforderten Sachlichkeit und Wissenschaftlichkeit doch schließlich die Erkenntnis und Anerkenntnis der Schöpfungsordnung im einzelnen der Gewissensentscheidung überlassen. Im Grunde ist bei

diesem idealistischen Schema die Offenbarung überflüssig.

4) Es ist nicht leicht, bei Brunstäd den Ort aufzufinden, wo der Begriff der Schöpfungsordnung im systematischen Zusammenhang seiner Gedanken steht. Brunstäd selbst weist fast nie ausdrücklich auf diesen Zusammenhang hin. Er begnügt sich damit, sich je und dann auf die Schöpfungsordnung zu berufen für seine kulturellen Ziele, und gelegentlich einmal zu sagen, was er mit Schöpfungsordnung meint.

Der Zusammenhang aber wird angedeutet durch die Abhängigkeit der Schöpfungsordnungserkenntnis von der Heilserfahrung. Dabei wird klar die Eingliederung in das idealistische Schema. Wir sahen, daß das Sein von der Schöpfung bis zur Gottesgemeinschaft des Geschöpfes eine Bewegung des in sich begründeten Ganzen, Gottes ist. Die Schöpfung ist die Thesis, in der die Anlage auf das Ziel hin, die Schöpfungsordnung erhalten ist. Sie wird durch die Antithesis, die sündige Welt hindurch und im Kampf mit ihr vollendet zu dem Ziel der Gottesgemeinschaft, dem wieder in sich ruhenden Ganzen. 24)

Von der Heilserfahrung her, der Synthesis, daß es die Erfüllung gibt, wird der Gehorsam gegen die Schöpfungsordnung möglich.

5) Von dieser Kulturphilosophie und Theleogie aus ergibt sich auch die Beantwortung der Frage nach der Funktion der Schöpfungsordnung. Der Welt als Negation ist auch die Position noch immanent. Die Welt ist nur Mangel an Entfaltung der schöpfungsmäßigen Anlage, aber nicht absolute Veränderung der Schöpfung. Die schöpfungsmäßige Anlage, die Schöpfungsordnung bleibt in ihr. Sie ist die dieser Welt immanente Schöpfungsanlage, Entelechie. Die Selbstvervollkommnungstendenz der Wirklichkeit erlaubt es, bereits dem Existierenden als solchem Normativität zuzusprechen. Mit diesem Begreifen der Schöpfungsordnung als dem der Welt immanenten Gotteswillen erklärt sich auch, daß für die Erkenntnis der Schöpfungsordnung nicht eine besondere Offenbarung in Anspruch genommen wird. Als Schöpfung ist die Wirklichkeit selbst Offenbarung. 25) Aber zu ihrer Aneignung bedarf es nicht des Glaubens, sondern es genügt die natürliche Erfahrung.

Die Welt trägt nur ihr Gesetz, nicht aber ihr Ziel in sich selbst. Diese Anschauung stellt Brunstäd der Verabsolutierung der Diesseitskultur entgegen, wie er sie in der Aufklärung sieht. Sie soll gerade wieder den rechten Abstand lehren. 26)

Bei dieser Ansicht von dem immanenten Willen Gottes bei der Erklärung der Schöpfung als Offenbarung bleibt aber bei Brunstäd ein Problem ungelöst. Wir haben jedenfalls bei ihm keine Behandlung der Frage gefunden: Wie verhält sich diese Offenbarung zu jener anderen in der Bibel? Wie verhält sich die Ethik der Schöpfungsordnung zur Ethik der Bergpredigt?

Vielleicht empfindet er nicht die Möglichkeit eines Konfliktes, weil er immer von der ursprünglichen Schöpfungsordnung redet. Praktisch aber ist der Konflikt vorhanden. Z. B. wenn Brunstäd ganz unbefangen vom Krieg als einer Schöpfungsordnung spricht.

6) Wenn wir nun zum Schluß bei Brunstäd noch die Frage nach der Realisierung der Schöpfungsordnung stellen, so ist die Antwort schon aus dem Vorhergehenden klar. Sie lautet: Durch Kultur als Realisierung der schöpfungsmäßigen Anlage. Das bedeutet aber nicht eine unmittelbare Selbstrealisierung der Schöpfungsordnung.

Die Schöpfungsordnung wird vielmehr durch menschlichen Gehorsam realisiert. Wir sahen oben schon, daß der Mensch ihr dient, indem er sie deutet und erfüllt, dadurch, daß er Werte verwirklicht. Die Werte haben je ihr Eigenleben von Gott her. 27) Ja, der Staat und andere menschliche Gemeinschaftsformen haben zum eigentlichen Grunde gerade, daß um Werte und ihre Verwirklichung in einer bösen, zerrissenen und widerstrebenden Welt gerungen werden muß. 28) Dieser Gehorsam ist daher nicht nur Gehorsam gegen eine äußere Autorität, sondern das Zu-sich-selbstkommen der natürlichen Vernunft.

Die Realisierung der Schöpfungsordnung ist zwar Arbeit des Menschen, aber sie ist schließlich doch nicht ohne die Gnade Gottes möglich. Durch sie gibt er den Anstoß zur Erkenntnis und Erfüllung der Schöpfungsordnung. Wer im Glauben und Hingabe der Gnade teilhaftig geworden ist, der wird auch in der Weltgestaltung im Kampf mit der Sünde der Schöpfungsordnung dienen wollen. 29)

Gott ist es, der das Licht der Gnade durch den Sündenschleier hindurchscheinen läßt. Er hält fest an der Welt und führt sie auch durch die Sünde hindurch ihrer Schöpfungsbestimmung zu.

So realisiert Gott die Schöpfungsordnung, die er gesetzt hat, durch die Menschen, durch menschliche Kultur. 31)

7) Brunstäd wurzelt im deutschen Idealismus.

Die Form des deutschen Idealismus, an die er sich anschließt, ist seine letzte Phase, der absolute Idealismus Hegels. Wenn Brunstäd sagt, die Struktur der Wirklichkeit als eines Ganzen aus ursprünglicher Einheit erfaßt, sei Schöpfung, so ist dieser Schöpfungsgedanke nichts anderes als die Ansicht Hegels, daß nur das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei, daß das Vereinzelte, ohne seinen Zusammenhang Betrachtete, sinnlos sei. Weiter der Gottesgedanke, die ursprüngliche Einheit, in der bei Brunstäd die Schöpfung begründet ist, ist die absolute Persönlichkeit, deren Gemeinschaft das Ziel ist, in das schließlich alles wieder einmündet. Es ist dasselbe, was Hegel die Idee, den absoluten Geist nennt. Mit Hegel versteht Brunstäd die Wirklichkeit als die Selbstbewegung

dieser Idee. Das ist gerade das Eigene des absoluten Idealismus, daß nicht eine Idee die Wirklichkeit bewegt, sondern daß die sich bewegende Idee die Wirklichkeit selbst ist.
Darum konnten wir auch bei Brunstäd die Schöpfungsordnung als ein der Welt immanentes Gesetz verstehen.

Auch die Hegelsche Dialektik des Geschehens, die dreifache Selbstbewegung des absoluten Geistes in Position, Negation und Aufhebung der Negation, absolute Vernunft, Selbstentäußerung in der Natur, und Wieder-zu-sich-kommen des Geistes fehlt bei Brünstäd nicht. Die Schöpfung mit ihrer ursprünglichen Ordnung ist die Position. Die Selbstentäußerung des Seins in der Welt der Sünde, ist die Negation. Die Kultur als das Streben nach Ueberwindung, nach Verwirklichung der ursprünglichen Schöpfungsanlage, ermöglicht die Synthesis, nämlich die Vollendung der großen Bewegung, die so wieder zur unbedingten Persönlichkeit kommt.

Kultur als Verwirklichung der Idee, als Beförderung der Selbstbewegung des absoluten Geistes, Gottes, als der Moment zwischen der Negation und ihrer Aufhebung, das ist für Brunstäd der Punkt, wo wir vor unserer ethischen Aufgabe stehen. Der Ausdruck Schöpfungsordnung macht jene idealistischen Abstraktionen deutlicher, faßbarer und will in ihnen biblische Anschauungen wiederfinden.

Der Einfluß Hegels macht sich bei Brunstäd schließlich auch im Inhaltlichen bemerkbar. So ist die Betonung des geschichtlichen Charakters der Schöpfungsordnung und das Interesse für alles Geschichtliche bei der Anerkennung schöpfungsmäßiger Gegebenheiten eine Anlehnung an Hegels vernünftige Rechtfertigung der Geschichte. Und die Spitze jenes in der Geschichte wirkenden Kulturstrebens ist bei Brunstäd der nationale Staat, wie bei Hegel der Staat als Verwirklichung des sittlichen Gesamtbewußtseins ebenfalls das Höchste an der immanenten Lebenstätigkeit der Vernunft ist, nur daß dieser Gedanke bei Brunstäd durch das völkische Moment eingeengt ist.

Das, was Brunstäd im Anschluß an Hegel bietet, ist der Versuch einer christlichen Philosophie. Dieser Versuch würde in eine Reihe kirchlichen Geisteslebens gehören, die von Versuchen der altkirchlichen Apologeten über die Systeme der Scholastik ebenfalls bis in die Gegenwart reichen. Doch in Wirklichkeit bleibt es nur bei einer Philosophie mit biblischen Ausdrücken.

b) Helmut Schreiner.

1) Helmut Schreiner ist Schüler Brunstäds und auch in der Auffassung der Schöpfungsordnung mit ihm verwandt. So dürfen wir seine Auffassung dieses Begriffes mit zum kulturidealistischen Typ rechnen. Er macht zwar gewisse Vorbehalte. So findet er in jenem von Brunstäd

zitierten Wort Fichtes, daß die Welt das Materiale unserer Pflicht sei, eine Entwertung der Schöpfung Gottes und unserer Berufung in sie. 1) Auch fügt er im Anschluß an Gogarten das Stehen des Menschen in der Relation, die Ich-Du-Beziehung in den Gedanken der Schöpfungsordnung ein. 2) Daß er dennoch am ehesten zum Kreise Brunstäds gehört, zeigt sich darin, daß auch bei ihm in der Schöpfungsordnungslehre alles auf die Kultur der schöpfungsmäßigen Anlagen hinzielt.

Er definiert diese Ordnung — den Ausdruck Schöpfungsordnung gebraucht er überaus selten — als überindividuelle Vorentscheidung aus einer Sphäre heraus, der wir wesensgemäß angehören. Sie befreit uns von der Qual täglich neuer Einzelentscheidung. 3) Das ergibt dann die Möglichkeit für unser Wirken und kulturelles Gestalten. Jeder einzelne (pädagogische) Sinnakt setzt das Gestalten aus einer über ihm liegenden und ihn begründenden unbedingten Sinnentscheidung voraus. 4) Dieses Bewußtsein begründet die ethischen Möglichkeiten. Die Besinnung auf den schöpferischen Sinngrund sei das einzige, was in der heutigen schrecklichen Kulturkrise möglich sei. Auf das Schöpfertum Gottes begründet er das schöpferische Handeln des Menschen, 5) auf das es ihm sehr ankommt.

So beruft er sich dann sehr häufig auf schöpfungsmäßige Bestände. Die Ordnungen und Lebensformen, die wir vorfinden, sollen wir in ihrer Abstammung aus Gottes Schöpfertum ernster nehmen. 6) Ganz besonders wird dann in Gogartenschen Ausdrücken der soziale Charakter dieser Ordnungen betont. Er beruhe auf primärer schöpferischer Setzung. Deshalb stünden wir unserem Wesen nach immer in Relation. 7) Aus den gemeinschaftsspendenden Lebensordnungen stamme unser Menschentum. 8) Jeder ist deshalb für den anderen Anspruch und Antwort zugleich, als Werk der Schöpfung zugleich berufen zum Dienst an der Schöpfung, in dem Getragen-Gefordert-werden durch andere, je nach der „Ordnung“, in der wir stehen. 9)

In den endlichen Formen und Gesetzen spricht uns also ein Schöpfungszusammenhang an. Das Reich der Dinge, das Reich der Werte und das Reich der Gestaltung zeugen von einer Vorentscheidung, einer „Ordnung“, in die wir hineingestellt sind. 10) Bald sind es Ordnungen, wie Familie, Ehe, Volk, Staat, Kirche, bald Güter die wir von der Schöpfung her als anvertrautes Gut haben, wie Wissenschaft, Kunst, Bildung. (Kultur) 12)

Wie bei Brunstäd dient also auch hier bei Schreiner die Lehre von Schöpfungsordnung und Schöpfungsanlage den kulturellen Interessen und ist, ebenso wie bei Brunstäd, vorwiegend weltbejahend, positive Ethik für möglich haltend.

Einigen Sachgebieten — dieser Name trifft am umfassendsten das,

worauf Schreiner den Begriff der Schöpfungsordnung anwendet — schenkt er besondere Aufmerksamkeit. So hält er in der Pädagogik die Erziehung im Stand nur da für möglich, wo man einerseits sieht, daß jede wirkliche Sache mit einer Wertbeziehung gefüllt ist, ursprüngliche Schöpfungsbeziehung in sich trägt, 13) und anderseits aber nur aus eigner Verantwortung gestaltet. Daher weist er auch darauf hin, daß man in der Erziehung nicht zwingen dürfe, was aus eigener Verantwortung gebildet werden muß, weil das Verleugnung des Zieles wäre, zu dem der junge Mensch seiner irdischen Schöpfungsanlage nach berufen ist. 14)

Von hier aus, von seinem pädagogischen Interesse aus, liegt es für ihn auch nahe, das Ringen um die neue Leiblichkeit im Zusammenhang mit dem Schöpfungsglauben zu werten. 15) Nur im Dienst an Leib und Seele wird Gottes Schöpfungsordnung ganz ernst genommen. Gerade die Verantwortung vor Gottes Schöpfertum läßt die Gestaltung des leiblichen Lebens ernst nehmen.17)

Und endlich von seiner Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus her wertet er auch, wie Brunstäd, das Volk als schöpfungsmäßige Anlage und zur Verantwortung anvertrautes Gut. Er stellt das hin als Gegensatz zu der nationalsozialistischen Anschauung vom Volk als Selbstzweck und Selbstwert.

2) Der Ausgangspunkt für Schreiners Schöpfungsordnungslehre ist die Frage nach dem Sinngrund des Daseins. Dieser kann nur gefunden werden im Glauben an einen Schöpfer, von dem alles abhängt, der alles geschaffen hat, der etwas will. Daraus ergibt sich, daß wir mitschaffen sollen an Gottes Werk, die Schöpfung mit ausführen. 17)

Allerdings sieht Schreiner den Menschen nicht nur als mitschaffenden, ausführenden der Schöpfungsordnung, sondern auch als den, der ihren Geltungsbereich durch die Sünde begrenzt. Die ursprüngliche Schöpfung ist durchdrungen von der gefallenen Welt, durchdrungen und gemischt. 18) Ja, Schreiner kann geradezu davon reden, daß die Welt die Zerstörung von Gottes Schöpfungswerk sei. 19) Gottes Schöpfergnade wird nicht nur empfangen, sondern auch mißbraucht. 20) Es gibt einen dämonischen Mißbrauch der Schöpfungsmächtigkeit des Seins, das von der Welt als Schöpfung zeugt. Das Schöpfungsgut, mit den wir umgehen, aber auch das Umgehen selbst, zeugt nicht nur von geliehener, sondern auch von gestohlener Schöpfungsmächtigkeit 22)

Wenn auch immer noch ein schöpfungsmäßiger Bestand da ist, an den wir uns halten können, so fällt er doch nicht ohne weiteres mit dem Gegebenen, dem Natürlichen zusammen. Die Stimme der Natur ist nicht die Stimme der Wahrheit. Gerade um der Verantwortung vor dem Schöpferwillen muß man z. B. wie Schreiner in seiner Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus sagt, den Absolutheitsanspruch der Rasse

ablehnen. 23)

Die Schöpfung ist mit Sünde durchdrungen, aber sie hat auch die Verheißung. Das Stückwerk soll vollendet werden. Auch in der entstellten Schöpfung zeigt sich noch, daß sie auf Erlösung harrt. 25) Die kommt in Christus. In ihm ist eine neue Schöpfung angebrochen. Im Leiden der Kreatur ruft Gott die gefallene Schöpfung zu sich vorwärts in sein Reich. Aber Schreiner empfindet nun nicht so optimistisch, daß dieses Reich durch unsere Kulturarbeit gefördert werde, sondern die Verpflichtung zur Kulturarbeit ergibt sich vielmehr daraus, daß es bei Christi Kommen gilt, Rechenschaft abzulegen über das, was Gottes Schöpferwille uns anvertraut hat. 26)

3) Dieses Ineinander von ursprünglicher und gefallener Schöpfung gestaltet die Erkenntnis der Schöpfungsordnung besonders schwierig. So muß Schreiner auch noch mehr als Brunstäd betonen, daß unsere Erkenntnis der Schöpfungsordnung vorwiegend rezeptiv ist und von göttlicher Offenbarung abhängt. Er spricht davon, daß sich der begründende schöpferische Akt aller Gemeinschaftsgestaltung durch Offenbarung vollziehe und daß ein Einbruch ursprünglichen schöpferischen Lebens in die Sinnentleerung unserer Gemeinschaftsordnung und Persönlichkeitsverfassung erfolge. 27) Wir müssen dieses göttliche schöpferische Leben empfangsbereit aufnehmen. 28) Der Anstoß zur Erkenntnis geht nicht von uns aus. „In Schöpfungsanlage und Schöpfungsordnung, auch wo sie hoffnungslos zerstört zu sein scheinen, wird immer von neuem der Hinweis erfahren, auf das Heil der Freiheit . . . . jenes Heil, das . . . uns gegen unser eignes Wertwiderstreben erweckt." 29)

Doch diese Rezeption ist nicht nur passiv. Denn der Eigengehalt der verschiedenen Lebensgebiete ist nirgends einfach gegeben, sondern aufgegeben. 30) Daher muß man auch ernstmachen mit den Erkenntnisfortschritten aus Psychologie 31) und Soziologie 32), um die Schöpfungsordnung zu erkennen.

Trotz des Abhängigmachens von der Offenbarung ist aber nicht speziell die biblische Offenbarung gemeint. Das Erkenntnisproblem der Schöpfungsordnung wird im Brunstäd'schen Sinne beantwortet mit der Parole der Sachlichkeit und Wissenschaftlichkeit.

4) Einen systematischen Zusammenhang aufzuweisen, in dem diese Aussagen über die Schöpfungsordnung stehen, ist nicht möglich, da diese Aussagen zerstreut sind und nur aus praktischen Interessen kommen. Schreiner begnügt sich mit einigen Andeutungen von Zusammenhängen.
5) Die Frage nach der Funktion der Schöpfungsordnung finden wir bei Schreiner nicht eindeutig beantwortet. Einerseits spricht er davon, daß

uns letzte gültige Wahrheit nur begegnen kann in einem Geschehen, das Offenbarung ist, und in der Bezogenheit des menschlichen auf ein anderes tieferes Geschehen. 33) Andererseits aber stimmt er mit Brunstäd überein, die Schöpfungsordnung als ein der Welt immanentes Gesetz zu erfassen. So, wenn er davon spricht, daß wir auch unbewußt als Geschöpfe eingespannt sind in eine Ordnung, die Wille Gottes ist. Die Schöpfungsordnung muß als solche offenkundig und greifbar in dieser Welt vorhanden sein, wenn sie uns von der Qual der täglichen Einzelentscheidung befreien soll. So führt er die Konstanz bestimmter menschlicher Grundbeziehungen auf die Schöpfung zurück. 34) Nur so ist es ihm überhaupt möglich, von Schöpfungsanlage zu sprechen.
6) Die Möglichkeit für die Realsierung der Schöpfungsordnung endlich ist eine mannigfaltige, entsprechend der Mannigfaltigkeit der Schöpfungsordnung. Sie kann sich unmittelbar von selbst realisieren in Analogie des Naturgesetzes, so in den Ordnungen des menschlichen Lebens, in die wir auch unbewußt eingespannt sind. 35) Sie kann sich realisieren im menschlichen Gehorsam, der mit der Erkenntnis der eignen Geschöpflichkeit die Vorbedingung für unser schöpferisches Wirken, unseren Dienst an der Schöpfung ist. 36) Ja, dieser Gehorsam gibt eigentlich dem Leben des Menschen seinen Sinn. Diese Anschauung nähert sich dem Legalismus. Die Schöpfungsordnung wird aber auch realisiert von Gott her durch sein Heilswirken im Kampf mit der Sünde, durch den Einbruch seines schöpferischen Lebens in die Welt.

Dies ist im Großen und Ganzen der Bezug, den Schreiner auf Schöpfung und Schöpfungsordnung nimmt. Jedenfalls kommt es ihm auf das Ja zur Welt an im Gegensatz zu der Philosophie des totaliter aliter. 37)

c) H. D. Wendland.

1) Viel für die Verbreitung des Brunstädschen Schöpfungsordnungsbegriffes 1) hat auch sein Schüler H. D. Wendland getan. Auch er spricht von Schöpfungssinn und Schöpfungsanlage, die er ausgebildet haben will. (Kultur). Wie die Welt als ganzes, so haben auch ihre Teile teil an der Beziehung des Geschaffenen auf den Schöpfer, das Kraft, Leben und Gestalt von ihm empfängt. Wir sollen deshalb im Leben stehen und nicht, seinen Schöpfungssinn zerstörend, daneben. 2) Wendland sieht die ganze bisherige evangelische Ethik an als eine Fehlentwicklung, die begründet sei in ihrem Individualismus. Daher sei es zu der mißverständlichen Antithese von Sozialethik und Individualethik gekommen. Die ganze christliche Ethik muß Sozialethik sein, sich immer an Gemeinschaftsbegriff orientieren. 3) Grund und Möglichkeit der evangelischen Sozialethik muß ein Prinzip des durch Offenbarung konstituierten Glau-

bens sein, das den Menschen als Glied der Gemeinschaft betrifft. 4)

Von diesem Interesse am Gemeinschaftsgedanken her faßt er denn auch die Schöpfungsordnung vorwiegend als Gemeinschaftsordnung. Das soziale Leben als solches ist zwar noch nicht Gemeinschaft, in ihm ringt sich aber solches zum Leben. 5) So redet er häufig von Schöpfungsgemeinschaft. Sie ist nicht nur Gemeinschaft zwischen einzelnen Personen, sondern auch Geistesgemeinschaft, Wertgemeinschaft. 6) So kann er alle Arten Gemeinschaft als Schöpfungsgemeinschaft verstehen. Der Gemeinschaftsgedanke soll den lutherischen Berufsgedanken, der ja auch auf dem Begriff der Schöpfungsordnung fußt, vor der Gefahr des Individualismus schützen. 7)

Die höchste Gemeinschaft, die er kennt, ist die Kirche. 8) Die menschliche Gemeinschaft in ihrer Mannigfaltigkeit ist angelegt auf die Kirche. Diese Anlage ist eins mit ihrem Schöpfungssinn. 9) Die Kirche ruft die kreatürliche Gemeinschaft aus Sünde und Zerfall zurück zu ihrem schöpfungsmäßigen Beruf. 10) Deshalb muß in sie auch schließlich jene andere Gemeinschaft einmünden, um deren Sinndeutung Wendland sich hauptsächlich bemüht, das Volk. 11) Das Volk muß Kirche, Volkskirche werden um die Beziehung auf dem schöpferisch-gnädigen Gott durchzusetzen. 12)

Auch die natürliche Gemeinschaft eines Volkes, das natürliche Gebilde eines Volkstums steht also als Glied in der Schöpfung. (68/69) In der Arteinheit unserer Abstammungs- und Blutgemeinschaft liegt etwas begründet, daß Gott als notwendig im Ganzen seiner Schöpfung will. Das Volk ist eine der Urtatsachen unseres Lebens. Ihr sich entziehen wollen, heißt eine Wirklichkeit der Schöpfungsordnung vernachlässigen und als gleichgültig ansehen. (68) Im Anscluß an Brunstäd bezieht Wendland dann in die Sphäre der Schöpfungsordnung außer der Natur auch die Geschichte ein, indem er ebenfalls das Werden eines Volkes zu Nation und Staat als Entfaltung des göttlichen Schöpferwillens ansieht. Darin wird das Volk Wertgemeinschaft. Sofern ein Volk hierum kämpft, sei auch der Krieg zu billigen als notbringender Ernst und fürchterliche Strenge im Reichtum der Schöpfung, die als sinnlose Grausamkeit gegenüber dem Einzelnen, ja gegenüber ganzen Völkern erscheinen kann. (69 ff). 13) Auf diese Weise meint er Volk und Staat eine Begründung in göttlicher Schöpfung gegeben zu haben im Gegensatz zu einer solchen aus bloßer Gegebenheit. 14)

Das ist hauptsächlich der Inhalt dessen, was Wendland als Schöpfungsordnung versteht.

2) Was ist nun der Ursprung des Schöpfungsgedanken? Auch Wendland geht aus von dem Postulat der Sinnhaftigkeit des Kosmos. Schöpfung ist Deutung der Welt vom Glauben her. Im Gedanken der Schöpfung, wie ihn der Glaube ausspricht, wird das Chaos der Welt zum

Kosmos, 15) „So wahr Gott der Schöpfer und der Erlöser ist, so wahr gibt es einen Sinnzusammenhang in dem, was Gott gewollt hat, will und wollen wird. — oder er währe nicht Gott, der eine, lebendige, allmächtige, ewige Gott." 16) Schon in der natürlichen Anlage will er deshalb selbständigen Sinn und Wert sehen, weil Gott nichts Sinn- und Wertloses geschaffen haben könne, und auch er will die Welt nicht nur als Materiale der Pflicht betrachtet wissen. 17) Er redet von der inneren Notwendigkeit aller Lebensformen.

Aber wenn auch der Schöpfungsglaube die Welt als Kosmos schauen darf, das Chaos bleibt. Das ist die Begrenzung. Die Welt ist der Schauplatz der Geschichte und die Geschichte ist die Stätte der Sünde. Aus der Entzweiung des Menschen mit Gott, auf Grund seiner Freiheit, die er nach dem Bilde Gottes geschaffen empfing, entspringt die Geschichte. Der Mensch will durch sich selbst handeln, werden, ohne Gott. 18) Sünde ist als Ungehorsam Nichtentfaltung der Schöpfungsanlage. Solche sündige Entartung gibt es auch da, wo der Formcharakter der Ordnung gewahrt bleibt. 19) So kann er von dem rätselhaft schönen und furchtbaren Doppelantlitz der Geschichte sprechen. (Sinnhaftigkeit und sündige Entstellung.) Herrliche Entfaltung von Kräfte und Gaben, Hoheit in mannigfaltiger, fast unanschaulich vielgestaltiger Schöpfung, ein mächtiges Lied von der Größe dessen, der nach Gottes Bilde erschaffen ward — und doch Not und Zusammenbruch alles Gestaltens, Versagen der Kräfte, jene ewig wiederkehrende, ewig notwendige Krisis der Kultur, die aus dem Sündenfall erfolgt, Erinnerung an die Macht des Ursprungs, des Schöpfers, aber auch an die Urentzweiung. Da zerbricht aller menschliche Anspruch. Die Krisis aller Geschichte ist in jedem Augenblicke da. Die natürliche Volksgemeinschaft wird nicht zur sittlichen sich in Freiheit gestaltenden Gemeinschaft. Es muß Zwang und Gewalt geben. Das ist das Gericht über das Volk. 20)

Aber auch im Gericht, so sagt er, leuchtet von ferne auf, daß Gottes Schöpfung einen ewigen Sinn haben soll, daß er sie zu einem Ziele führt. 21) Im Reich Gottes vollendet sich der Schöpferwille Gottes. So ist auch das Reich Gottes wesenhaft bezogen auf die kreatürlichen Gebilde der Gemeinschaft. 22) Alle nur menschliche Gemeinschaft ist Ruf nach Erlösung. 23) Wendland wendet sich deshalb gegen Wünsch, der den Reich-Gottes-Begriff aus der Ethik ausschalten will: Gewiß sei die Eschatologie eine Begrenzung unseres Handelns, aber Handeln an der Schöpfung, was Wünsch als Inhalt der Ethik will, gebe es doch auch nur aus der neuen Schöpfung, dem Reiche Gottes, das in der Kirche gegenwärtig sei. 24) Die Welt trägt nicht ihre Vollendung in sich, sondern Gott vollendet sie, weil er ihr Schöpfer ist. Von ihm kommt die Sinngebung, die neue Heiligung, auf die als Folge der Erlösung sehr viel hinge-

wiesen wird. Reich Gottes, Erlösung, Heiligung erscheinen bald als etwas Gegenwärtiges, wenn auch nichts davon gesagt wird, als ob wir daran mitwirken könnten, bald als etwas Zukünftiges, die Vollendung der Erlösung, in der der Sinn der Schöpfung letztlich erfüllt wird. 25)

Das ist Ursprung, Grenze und Aussicht der Schöpfungsordnung.

3) Die wichtigste Frage ist zweifellos immer die nach der Erkenntnismöglichkeit der Schöpfungsordnung. Wie ist die ursprüngliche Schöpfungsordnung von der Sünde zu trennen?

Wendland stellt die Erkenntnismöglichkeit ganz auf den aus Offenbarung geborenen Glauben. 26) Nur der Glaube kennt das Wort Schöpfung, und nur im Glauben ist Erkenntnis der Schöpfungsordnung möglich. Eine Vorstufe natürlicher Gotteserkenntnis zur christlichen Heilserkenntnis gibt es nicht. Weil wir vom Heil wissen, wissen wir von der Welt als Schöpfung. In der Offenbarung des Heils erschließt sich uns der ewig wahre Sinn der Welt und des Lebens. Alles in der Welt hat seine schöpfungsmäßige Anlage, die aber erst von der Offenbarung aus erkannt wird. 27)

Der Glaube sieht das „daß", aber nicht das „wie" der Schöpfung. Denn trotz aller Offenbarung bleibt Gott der überweltlich verborgene. Das bringe den Glauben nicht zum Zweifeln, aber es sei eine Schranke, welche die Philosophie des Glaubens von spekulativer Philosophie trenne. 28) Immerhin bietet die Art, wie Wendland sich durch Glauben und Offenbarung auf die Schöpfungsordnung beruft, dem Subjektivismus großen Spielraum. Dem tritt er entgegen mit der Forderung der Sachlichkeit, der wir schon öfter begegneten. Die Ordnungen hängen nicht von uns ab. Es sind objektive Ordnungen, die Gestalt gewinnen, objektiver Geist, der das Individuum ergreift. Die Ordnungen gehen von Werten aus. Die Werte sind nicht Ideale der Menschen, sondern Ruf Gottes aus der Schöpfungswirklichkeit und dürfen nicht als Letztes von Gott gelöst werden. 29)

4) Die ganze Lehre von der Schöpfungsordnung wird, wenn auch nur andeutungsweise hineingesellt in den Zusammenhang der Rechtfertigungslehre.

Anlage, Beruf ist Schöpfungsordnung. Die Vernachlässigung des Gegebenen ist demnach Sünde, dem Beruf gegenüber. Ueber diese Sünde erfolgt das Gericht Gottes. Die Größe des Gerichtes ist es, daß Gott seine Schöpfung ernst nimmt, daß er etwas von uns will. In Gottes Gericht leuchtet seine Forderung noch einmal auf. 30) Doch gerade indem der Mensch im Glauben diese Sünde erkennt, erfährt er zwar das Gericht über all sein Tun, aber auch die Aufforderung, weiter zu wirken; das ist die zur Rechtfertigung gehörende Heiligung. Aber auch in dieser Heiligung erreicht der Mensch ja tatsächlich nie die Verwirklichung der

Schöpfungsordnung. Er bleibt simul iustus et peccator. (Volk 80 f.) So kann Wendland die christliche Ethik dann doch als eine Interimsethik zwischen Schöpfung und Vollendung bezeichnen, deren Entscheidung gerade darum so unbedingt sei. 31)

5) Die Frage nach der Funktion der Schöpfungsordnung ist bei Wendland einfach beantwortet.

Gewiß hat die Welt ihren Sinn nicht aus sich selbst, er kommt vom Jenseits, von Gott. Von ihm aber bekommt sie selbstständigen Sinn. Die Schöpfungsordnung ist Ordnung für das Zusammenleben der Menschen hier auf Erden. „In der Kreatur, nicht jenseits liegt die Gottesordnung, die Gott geschaffen hat.“ 32) Sie ist ein der Welt immanentes Gesetz.

6) Die Realisierung der Schöpfungsordnung geschieht nicht automatisch. Davon zeugt die Möglichkeit des Mißbrauches.

Die Realisierung, die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung geschieht durch Ueberwindung der Sünde. Gewiß wirkt, wie wir sahen, menschlicher Gehorsam in sachlichem Dienst mit.

Aber der Anstoß dazu liegt auch hier bei Gott, in seinem Heilswirken, in Offenbarung und Kirche, und ebenso die Vollendung im Reiche Gottes. Damit währe im Großen und Ganzen gekennzeichnet, was wir als kulturidealistische Ausprägung des Schöpfungsordnungsbegriffes bezeichnen möchten. 34) Aehnliche Ziele verfolgt auch Emanuel Hirsch, 35) allerdings ohne daß bei ihm der Begriff der Schöpfungsordnung eine besondere Rolle spielte.

IV. Der konservative Typ des Schöpfungsordnungsbegriffs von P. Althaus

1) Auch Paul Althaus gebraucht den Ausdruck Schöpfungsordnung ziemlich häufig. Er betont einerseits ähnlich wie Gogarten das konfessionell-lutherische, arbeitet viel mit Lutherzitaten, stützt sich auf die Berufs- und Ständelehre (wenn auch nicht unmittelbar im Zusammenhang mit der Schöpfungsordnung). Andererseits kommt er aber inhaltlich auch sehr stark mit Brunstäd überein. Trotzdem können wir den Schöpfungsordnungsbegriff von Althaus keiner der beiden Richtungen zuordnen und müssen, ohne daß er die Prägnanz der beiden hätte, ihn als selbständigen zwischen ihnen stehenden Typ betrachten.

Die Verwendung des Begriffes der Schöpfungsordnung bei Althaus hat nicht so sehr systematischen als vorwiegend praktischen Charakter. Wo er sich auf die Schöpfungsordnung beruft, gibt er keine ausführlichen Begründungen, sondern betrachtet diesen Begriff als etwas ganz Selbstverständliches und allgemein Bekanntes. Aber er wehrt sich gegen

die Einseitigkeit Gogartens, der die Schöpfungsordnung nur in der Ich-Du-Beziehung sieht. Das sei nur eine der drei Beziehungen, in denen die uns verpflichtende Wirklichkeit der Schöpfung Gottes erfaßt wird: das Verhältnis zu unserem eigenen Leben, zum Du, und zur Welt. 1)
Althaus kann sich in der Ethik bei den verschiedensten Gelegenheiten auf Schöpfungsordnung berufen.

So spricht er bei Ehe und Familie von der schöpfungsmäßigen Verschiedenheit der Geschlechter und davon, daß der Sinn der geschlechtlichen Liebe in Gottes Schöpfungsgedanken begründet sei. Daraus folgert er die Pflicht zur Ehe, die ihre Grenze nur finde an der Pflicht zur Ehelosigkeit; denn diese als Aufgabe von Gott erfaßt könne auch heiliger gottwohlgefälliger Stand sein. 2)

So ist ihm das Privateigentum vom Schöpfer anvertrautes Gut, für das man Rechenschaft schuldet. 3) Althaus verwirft im Anschluß an Brunstäd Sozialismus und Mammonismus zugunsten eines vom Staat beaufsichtigten Kapitalismus. Die Wirtschaftgesetze seien nicht aus dem Evangelium abzuleiten, sondern aus dem Lebenssinn der Wirtschaft als des Mittels zum Leben eines Volkes. 4)

Aus dem Schöpfungsgedanken folgert er auch die grundsätzliche Bejahung des ganzen Gebietes der natürlichen Lust und des Genusses. 5)

Der Gipfel dessen aber, was Althaus als Schöpfungsordnung empfindet, ist unzweifelhaft der Staat. 6) Dabei versteht er den Staat zunächst vom Volke her. Das christliche Denken soll die völkische Besonderung der Menschheit und die Eigenart eines Volkstums bejahen als im göttlichen Schöpferwillen und Schöpferreichtum begründet. Das Volk muß alles daransetzen, den in seiner Anlage und Geschichte liegenden Schöpferwillen zu erfüllen. 7) Denn die Völker haben ihrem Beruf in der Gottesgeschichte. Im Volkstum erkennen wir eine Selbstbezeugung des Schöpfergottes. Deshalb erkennt und liebt auch evangelisches Christentum im Volkstum Gottes Schöpfergabe und Schöpferwillen. 8) Der Glaube an Gottes Schöpferwille kann den völkischen Gedanken begründen. 9) Nach Gottes Schöpferordnung seien Nationen, die sich als solche im Staat erfaßten, die eigentlichen Träger des geschichtlichen Lebens. 10) Als Sonderfall solchen geschichtlichen Lebens wird der Krieg auch mit in die Schöpfungsordnung einbezogen. Er sei nicht mit dem Urabfall von Gott in Verbindung zu bringen. 11) Für den, der unter Gott stehe, schließe sich Freudigkeit und Schmerz nicht aus (was der rechte Krieg sein soll) sondern seien geeint, weil sie beide fließen aus der Erkenntnis der Ordnung Gottes in ihrer Herrlichkeit und in ihrer Schwere. 12)
Anderorts allerdings protestiert er gegen eine Verabsolutierung der Rasse und die Auflösung des Menschheitsgedankens. 13)

Das Volk ist die eine schöpfungsmäßige Grundlage des Staates, das Recht die andere. Das Recht ist Wille und Schöpfungsordnung Gottes. Und weil zum Wesen der Rechtsordnung die Macht gehört, hat das Recht geschichtliche Wirklichkeit nur als Staat. 14) Recht und Staat sind ihm als Gottes Ordnung und Schöpfung heilig, allerdings nur als Rechts- und Staatsgedanke, nicht nach ihrem jeweiligen bestimmten Inhalt. 15) 2) Trotzdem bei Althaus der Schöpfungsordnungsbegriff systematisch kaum herausgearbeitet ist, müssen wir doch versuchen, seinen Ursprung zu finden.

Er muß in seinem Gottbegriff liegen, bei dem er von einer qualvollen Doppelgängerschaft der Gotteserkenntnis redet, von der Ahnung des einen Willens, der zugleich gebietender Herr der sittlichen Welt und Schöpfer des Natürlichen 16) ist. Er glaubt die eine Seite dieses Gottesbegriffes in der heutigen Theologie, besonders der dialektischen, vernachläßigt und geht aus vom Protest gegen diese. Er will auch in dieser Welt, in der Geschichte die Selbstbezeugung Gottes finden. Die Geschichte muß gottlos bleiben, solange man nicht den Schlüssel der Ethik dazu hat. Auf die Verantwortung kommt es ihm an. Die Geschichte weist auf Gott nicht nur als Grenze, sondern auch als Herrn. 17) Auch die Freudigkeit zu unserem Lebenswerk weist auf Gott, nicht nur als den Richter, sondern auch als den Herrn und Schöpfer. 18)

Er will gewiß das Ja zur Welt betonen, aber es bleibt eben jene Doppelschichtigkeit. Man kann nicht einfach unkritisch alle geschichtlichen Bindungen als Schöpfungsordnung Gottes hinnehmen. 19) Auch die Mächte des Bösen sind gegeben. 20) Solange Gottes Geben ungebrochen nur als das des Schöpfers, als Mitteilung seines Lebens verstanden wird, kann es nicht wirklich als Gottes Gabe zur Geltung kommen. Es muß durch das Nein, durch die Gebrochenheit hindurch. 21) Alles, was organisch wächst, hat teil an dem Fall der Menschheit, ist Bruchstück. 22)

Aber das Ja des Schöpfungsglaubens wird durch das Nein der Sündhaftigkeit und des Gerichtes nicht aufgehoben. Wir brauchen Gottes Schöpfergeheimnis nicht nur in Furcht vor seinem Zorn anzubeten. 23) Zum Schöpfertum Gottes gehört nämlich auch die Zielbezogenheit. So kann das Seiende zur Norm werden. Es gibt eine Möglichkeit, das Schöpfungsmäßige von dem Bösen zu scheiden.Das ist die teleologische Beziehung auf das Reich Gottes. 24) Weltordnung ist gerade in ihrer Verschiedenheit vom Reiche Gottes auch Gottes Ordnung. 25) Aber es ist nun nicht so, als ob durch Ausbau nud Erfüllung dieser Ordnung von uns das Reich Gottes gebaut werden könnte. Der Rhythmus des Lebens der Kulturen und der Völker ist ein anderer als der der Geschichte des Reiches Gottes. 26) Vielmehr soll umgekehrt das Reich Gottes auf die

Welt des Rechtes wirken. 27) Das Reich Gottes ist ihm eben nicht endgeschichtliche Größe, sondern Herzensgesinnung, immer im Kommen begriffen, überzeitliches Ereignis. 28) Die teleologische Beziehung besteht darin, daß die Gemeinde für das kommende Reich Gottes und die Gemeinschaft der Liebe (in den Ordnungen der Welt) durch die Tat zeugt. 29) Der Christ kann zwar nicht sein ganzes Handeln als Handeln am Reiche Gottes verstehen, aber er lebt und handelt allezeit im Reich Gottes. 30) „Die Beziehung des Gottesreiches zum Volkstum" — und damit wohl auch zu den anderen Ordnungen — „ist nicht das Verhältnis zweier Werte, sondern das des unbedingten Herrn zur bestimmten geschichtlichen Verantwortung." 31)

3) Althaus sieht also als kritisches Prinzip für die Erkenntnis des Schöpfungsmäßigen die teleologische Beziehung auf das Reich Gottes an.

Ueber das „wie" dieses kritischen Prozesses sagte er früher nichts aus. Er nahm an, daß der Mensch des Gesollten aus einer unmittelbaren Ahnung heraus innewerde, und teilte mit einem gewissen Optimismus die Ansicht Luthers, daß ein Christ im Gegensatz zum Nichtchristen schon die nötige Sachlichkeit aufbringen werde, die Ordnungen Gottes nicht zu mißbrauchen. 33) Unter dem Eindruck vielfacher Kritik hat er sich nun in der neuesten Auflage seiner „Ethik" (1931) entschlossen, die Unmittelbarkeit der Erkenntnis fallen zu lassen und seinen Ausdruck von der „Wirklichkeit als Materialprinzip der Ethik" zu erläutern. Er lehnt sowohl positivistischen Naturalismus, wie auf der anderen Seite ethischen Biblizismus ab. Er nimmt vielmehr den Trinitätsgedanken zum methodischen Prinzip. So glaubt er dem Unterschiede zwischen einer natürlichen oder idealistischen und einer theologischen Wirklichkeitsauffassung gerecht zu werden. Der Wille Gottes wird erkannt 1) aus der Schöpfung, zu der auch die Geschichte gehört, 2) aus der Bibel, den Worten Jesu; der Wille Gottes wird nur in der Heilsgeschichte, zuletzt in Christus gehört, weil in der Schöpfung auch die Sünde mächtig ist, 3) aber daraus folgt auch keine imitatio Christi: denn unsere Zeit ist anderes als die Jesu. Christus ist uns nur im Heiligen Geist gegenwärtig, nur in ihm wird die Bibel verstanden. 34)

4) Wenn auch Althaus's Interesse an dem Begriff der Schöpfungsordnung vorwiegend praktisch ist, so hat er sich doch bemüht, ihn in den Zusammenhang seiner Systematik einzufügen. Sein Begriff der Schöpfungsordnung ergibt sich ihm aus dem Zusammenhang von Schöpfung und Heilswerk 1. und 2. Artikel. Das Vergeben läßt Gottes Geben nicht nur recht verstehen, sondern auch mit ihm als Göttlichem ernstmachen. Der Dank an den Schöpfer und Geber aller Güter klingt anders seit der Ton des Dankes für das Vergeben hineinklingt. 35) In der Auffassung des Heiles als Rechtfertigung, wie sie

die Reformation versteht, kann er deshalb keinen Widerspruch zu einer ethischen Bejahung des Schöpfungsmäßigen finden. „Die Rechtfertigung", so sagt er, „ist gewiß die Krisis der Ethik, aber nicht hinsichtlich der sittlichen Normen, sondern hinsichtlich des sittlichen Wollens. Die sittlichen Normen bleiben auch für den Gerechtfertigten, wenn gleich in anderem Sinne." 36)

5) Deshalb ist die Schöpfungsordnung bei Althaus eine Richtschnur für unser äußeres Handeln. Sie kann, wie wir schon sahen, in den vorfindlichen Ordnungen dieser Welt zum Ausdruck kommen. In den Gesetzen dieser Welt offenbart sich eben auch Gottes Wille. Die Schöpfungsordnung ist für Althaus Berufsethik. Er verteidigt die lutherische Berufsethik gegen den Vorwurf des Dualismus, indem er bestreitet, daß die Berufsethik der Schöpfungsordnung und die Liebesethik der Bergpredigt Gegensätze seien. Daß man sich im äußeren Handeln nach den Ordnungen dieser Welt richte, ist ihm kein Ungehorsam gegen das Liebesgebot der Bibel. Amt ist Dienst, und Dienst ist Liebe. Die Bergpredigt ist also für Althaus keine geschichtliche Lebensordnung neben der Schöpfungsordnung, sie gilt für die Tiefe der Herzensgesinnung. Gerade in der Beteiligung an der Weltordnung soll man die Liebe erfüllen. 37) Das Evangelium weist den Menschen geradezu in die Weltordnungen hinein. Christi Reich und Weltordnung stehen zu einander wie Herzensgesinnung und äußeres Werk. 38)

Althaus vernachlässigt die Gesinnungsethik nicht, aber sein Interesse ist eben darauf gerichtet, neben der subjektiven Sittlichkeit, der Herrschaft Gottes in den Seelen, auch die objektive in den Ordnungen und Einrichtungen verkörperte wieder zu betonen.

6) Die Schöpfungsordnung ist Ordnung und Möglichkeit für unser Erdenleben. Als solche realisiert sie sich entweder unmittelbar selbst oder wird als Erfüllung einer schöpfungsmäßigen Anlage durch menschlichen Gehorsam realisiert.

7) Veranlaßt durch seinen Lehrer Carl Stange schließt Althaus beim Gebrauch des Schöpfungsordnungsbegriffes sich an Luther an, sofern nämlich mit dem Begriff der Schöpfungsordnung die Anerkennung eines göttlichen Rechtes irdischer Ordnungen gemeint ist. Althaus gibt aber diesem Begriffe eine inhaltliche Besonderheit, die am besten gekennzeichnet wird mit dem Schlagwort „Der Staat als Gottesordnung".

In der Betonung des Gesinnungsmäßigen macht sich bei Althaus der Einfluß Fichtes bemerkbar, der durch Hirsch auf ihn gewirkt hat. In der Anerkennung des Objektiven stimmt er mit Brunstäd überein, dem Vertreter des Hegelschen Idealisus. Althaus unterscheidet sich aber von Brunstäd und Hegel dadurch, daß bei ihm nicht ein pantheisierender Idealismus, sondern ein persönlicher Gottesbegriff das konstituierende

Moment ist. Althaus steht F. J. Stahl 39) näher, der es in ähnlicher Weise schon bei Hegel begrüßte, daß er die selbständige Autorität des Staates wieder zur Geltung brachte, und es dabei doch auf das Entschiedenste ablehnte, im Staat eine Entwicklungsstufe Gottes selbst zu sehen.

Mit Stahl zeigt Althaus auch in seinen Grundgedanken große Uebereinstimmung. Schon die Voraussetzungen sind ähnlich. Auch Stahl ist der Ansicht, daß jedes ethische Gebiet selbständige Normen aus dem sittlichen Grundgesetz habe. Stahl ist in erster Linie Rechtsphilosoph. Sein System gipfelt in dem Begriff des Staates. Sein Versuch, den Staat religiös zu begründen, läßt uns in Althaus seinen Erben sehen. Denn die Aehnlichkeit erstreckt sich nicht nur auf diese Tatsache, sondern auch auf die Art der Begründung. Auch Stahl beruft sich auf Luther, und er sieht das Verdienst der Reformation auf staatsphilosophischem Gebiete gerade darin, daß sie mit der theokratischen Begründung des Staates, ihn nicht nur seinem Wesen sondern auch seiner Form nach unmittelbar auf Gott zurückzuführen, gebrochen habe. Für Stahl ist der Staat nur mittelbar in Gott gegründet durch das sittliche Reich. Dem möchte wohl der Begriff der Schöpfungsordnung entsprechen. Auch Stahl betont das geschichtliche Moment, nämlich in seinem Legitimismus. Obwohl er mit dem theokratischen Prinzip nichts zu tun haben will, kann er doch im konkreten Staat und in seiner Form Gottes Ordnung sehen, insofern man auch in der Geschichte Gottes Willen sieht. 40) Auch bei Stahl sind die zwei Komponenten des Staates Volk u. Recht. Der Staat ist eine Ordnung Gottes für unser Gemeinleben. Aber der Staat ist nicht nur nach der Ordnung Gottes, sondern auch für sie. Er hat Hüter des Rechtes zu sein. 41) Der Staat ist eine Aufgabe für die volksmäßige Gegebenheit. 42)

Doch nicht nur im Objekt des Denkens und im Resultat scheint Althaus mit Stahl übereinzustimmen, sondern auch im Ansatz des Interesses, nämlich einer gefühlsmäßigen Einstellung die rationale Begründung zu geben.

Aber während bei Stahl ebenso wie bei Hegel noch alle irdischen Werte solche nur sind kraft ihrer Zuordnung zum Staat, gesteht ihnen Althaus unter dem Einfluß des Neukantianismus doch schon Selbständigkeit zu.

Zusammenfasesnde Ueberschau über den Ertrag der ersten Phase.

Das Gemeinsame all dieser neuen Anschauungen über die Schöpfungsordnung besteht darin, daß das Wirkliche Wert gewinnt, und daß durch den Gedanken der Schöpfung dieser Wert auf Gott bezogen und somit gerechtfertigt wird. Indem man diese Werte dann als Aufgabe sieht, kommt man zum Gedanken der Schöpfungsordnung. Verschieden ist aber die Art, in der diese Werte auf Gott bezogen werden. Auf

der einen Seite stehen die Kulturidealisten, die die Werte nur mittelbar auf Gott beziehen. Jeder Wert empfängt sein Recht erst von dem nächst höheren, dem er dient. Das Natürliche gewinnt seinen Schöpfungscharakter schon durch sein Stehen in der teleologischen Reihe des idealistischen Schemas. Aufgabe ist die Realisierung des höchsten Wertes in diesem System. Auf der anderen Seite stehen diejenigen Theologen, die die unmittelbare Beziehung der Werte zu Gott vertreten. So wird bei Wünsch die Natur als Ganzes durch den Gedanken der Schöpfung emporgehoben und auf Gott bezogen. Jeder einzelne Wert gewinnt als zur Natur gehörig Schöpfungscharakter, ohne daß es im Einzelfalle aufs Neue begründet werden müßte. Das Naturrecht der Werte wird als Schöpfungsordnung bezeichnet. Bei Gogarten dagegen geht die unmittelbare Gottesbeziehung nur auf das Ich-Du-Verhältnis des Menschen. In dem Verhältnis des Menschen zum Anderen sind alle ethischen Werte enthalten, oder anders gewendet, sie sind auf dieses Verhältnis beschränkt. Bei Althaus endlich ist in seiner umfassenden Dreiteilung des Verhältnisses des Menschen zum Ich, zum anderen Menschen, zur Welt jeder einzelne Wert unmittelbar auf Gott bezogen, aber die eigentliche Aufgabe ergibt sich doch erst aus der Koordination von Schöpfungsglauben und Bibel. Mit dieser verschiedenen Art der Gottesbeziehung hängt es zusammen, daß die letzteren für die Erkenntnis der Schöpfungsordnung auf die Offenbarung weisen, während sie für die ersteren eigentlich überflüssig ist. Dadurch wird bei diesen der Zusammenhang von Schöpfungsglaube und Ordnung nicht zwingend deutlich gemacht.

V. Die zweite Phase im neuen Gebrauch des Schöpfungsordnungsbegriffes.

a) O. Piper.

1) Sahen wir bisher, wie die einzelnen theologischen Richtungen unabhängig und, ohne aufeinander Rücksicht zu nehmen, den Begriff der Schöpfungsordnung in Anwendung brachten, so können wir bei Otto Piper schon die zweite Phase im modernen Gebrauch des Begriffes konstatieren. Er will in seinen „Grundlagen der evangelischen Ethik“ den ganzen theologischen Ertrag der letzten zehn Jahre einernten. 1) Zu diesem Ertrag gehört auch der neu belebte Begriff der Schöpfungsordnung. Wenn Piper auch keine ausdrücklichen Literaturhinweise gibt, so merkt man doch deutlich, daß er an keiner der verschiedenen Ausprägungen des Begriffes vorübergegangen ist, ohne sie zu prüfen und gelegentlich einzelne Momente zu übernehmen.

Das Resultat ist, daß er den Begriff in positivem Sinne in der evangelischen Ethik beibehält. „Der Mensch, sofern er an der Ebenbildlichkeit teilhat, ist dazu bestimmt, diese Ordnung (Schöpfungsordnung) zu verwirklichen." (II 203) Piper bejaht ein theologisches Naturrecht, dessen Ansprüche aus der Schöpfungs-und Erlösungsordnung stammen. (II 92) Die Werte der theologischen Ethik sind ihm nichts anderes als die vom Pneuma wieder aufgenommene Schöpfungsordnung der Wirklichkeit. (II 203) Er betont das praktische Interesse, daß es der Sinn der theologischen Ethik ist, dem Glaubenden diejenigen Normen seines konkreten Verhaltens zu liefern, die ihn befähigen, in der jeweiligen Lage Glaubensgehorsam zu üben. (II 365)

Aber er geht nicht gleich daran, unter Berufung auf die Schöpfungsordnung praktische Forderungen aufzustellen, sondern er versucht zuerst eine prinzipielle Grundlegung. Er unternimmt es, sich auf spekulativem Wege klar zu werden über das Verhältnis der ursprünglichen Schöpfung zur empirischen Welt. Diese Spekulation hat zwar keinen direkten Bezug auf die Ethik, aber sie ist vorbedingung für die Erkenntnis der Lage des Glaubenden. (I 201) Die Form für die Spekulation bietet ihm die mythologische Ausdrucksweise der Bibel, die heute zwar vielen anstößig ist, die er aber als gut beibehält, weil es sich um Tatbestände handele die sich im natürlichen Sinne nur manifestieren, aber ihren Sinn in einer tieferen Schicht haben. Diese Ausdrucksweise soll Zweideutigkeiten verhindern. (I 130)

Der Pipersche Begriff der Schöpfungsordnung wird nur im Zusammenhang seiner ganzen Spekulation deutlich.

2) Unter Schöpfung als creatio versteht Piper eine Bewegung Gottes in sich selbst. Die Schöpfung als creatura hat jedoch gleichzeitig Gott gegenüber eine analoge Selbstständigkeit wie das Gedachte gegenüber dem Denkenden. Das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung ist nicht das des Ganzen zu seinen Teilen, aber es ist auch nicht ein beziehungsloses Nebeneinander. Die Schöpfung manifestiert sich im Geschaffensein der Welt. Also muß man man auch in dem Sinnhaftigkeiten der Welt göttliche sehen. (I 113 ff) Aber wir können diese Welt nicht als die ursprüngliche, ewige Schöpfung Gottes ansehen. Die jetzige Welt stellt eine Störungsphase der ursprünglichen Schöpfung dar. (I 180)

Piper gewinnt seinen Begriff der Schöpfungsordnung aus einer Analyse des empirischen Glaubens. Der Glaube tritt als Reue auf und weist somit auf Normwidrigkeiten hin. (I 122) Eine christliche Weltdeutung müsse davon ausgehen, daß Gott zwar unser Erlöser, aber auch der Schöpfer von Welt und Mensch in einem sei. Damit ist sowohl ein reiner Dualismus wie ein reiner Monismus als Grund des Weltdualismus ausgeschlossen. Der Zwiespalt muß aus Gott heraus in die Kreatur gelegt

werden, er muß in der Welt liegen. Die Welt, in der wir leben, muß eine Veränderung der ursprünglichen Schöpfung darstellen. (I 122 ff). Die Natur dieser Welt läßt die geschaffene Wirklichkeit nur noch fragmentarisch sichtbar werden. Es lastet auf der Welt die Notwendigkeit mannigfacher Unvollkommenheit. Diese Notwendigkeiten bezeichnet Piper als die Mächte (Phthora, Thanatos, Eris, Penia, Hybris, Hamartia). In ihnen manifestiert sich ein Gegensatz zur ursprünglichen Schöpfung. Dieser Gegensatz ist aber nicht im empirischen Sein der Welt begründet sondern stammt aus der Tiefendimension, die Piper als Schicksal bezeichnet. Diesen Mächten sind die Elemente der Welt dienstbar, das Antiteleologische ist unvermeidbar für jedes Individium dieser Welt. Die Herrschaft der Mächte gehört zur Natur der irdischen Welt, nicht zu Gott. Ihre Realität ist nicht ewig wie die der unmittelbar schöpfungsmäßigen Realitäten. Da die Mächte sich aber nicht im leeren Raum, sondern nur an etwas realisieren können, entsteht durch ihre Selbstrealisierung nicht nur das Böse, sondern die ganze Raumzeitwelt als eigener Bezirk innerhalb der Schöpfung. Die Mächte sind die Herren der Welt, die sie geschaffen haben, aber nicht der Schöpfung, die ihre ursprüngliche Vollkommenheit behält. Diese Welt ist innerhalb der Schöpfung, aber sie ist eben nicht die Totalität der Schöpfung. (I 124 ff.) Die Schöpfung stammt aus Gott und bleibt trotz ihres Falles in ihm. (II 313) Jedoch ist sie in dieser Welt deteriorisiert.

Was sind aber nun die Folgen dieser Deteriorisierung, dieses Falles der Schöpfung? Was ist das Werk der Mächte? Die Dinge der Welt sind den Mächten untertan, aber nur nach ihrer Natur, nicht nach ihrem geschaffenen Wesen, nach ihrer Jenseitigkeit. (I 134) (I 136) Durch den Fall tritt keine Vernichtung, sondern nur eine deteriorisierte Existenzweise der Essentien ein. (I 172.) Anstelle des Gleichgewichtes der ewigen Schöpfung lebt die ganze Welt in einem dauernden Spannungszustand. (II 10) Infolge der Deteriorisierung der Schöpfung gibt es in dieser Welt keine natürliche Harmonie der Werte. (II 15) Das Werk der Mächte in dieser Welt ist das Böse. Das Böse ist offenbar mitfundiert im Schöpferwillen Gottes, aber nicht in der direkten Weise, wie das Sein der Welt, sondern nur als Störung. Es ist nicht Schöpfung Gottes, wohl aber Folge der geschaffenen Freiheit. Der Grund liegt im Geschaffenen, aber nicht in Gottes Schöpferplan. (II 67 ff.) An dieser Unvollkommenheit der Welt hat auch der Mensch teil. Auch er steht unter der Herrschaft der Mächte. Die Herrschaft der Mächte zeigt sich in der Begrenztheit des menschlichen Erkennens und Handelns. (I 138) Es ist die Liste der Mächte, den Menschen immer dann unter ihre Herrschaft zu locken, wenn er sich der Schöpfungsordnung zuwenden will. (I 164) Der faktische Gegensatz zwischen dem Handeln des Menschen und der Schöp-

fungsordnung kommt nur unter der Herrschaft der Mächte zustande. Nur die Mächte können das der ursprünglichen Schöpfung widerstrebende real werden lassen. Der Mensch kann sich für das Widergöttliche erst entscheiden, wenn er es vorfindet. (I 165) Daß unter diesen Zustand der Welt auch der Glaubende, also Erlöste, leidet, hat seinen Grund darin, daß die ursprüngliche Schöpfung als das Erlösungsziel noch nicht wieder erreicht ist. (I 250).

In diesen Fall wird der Mensch schuldhaft hineingezogen dadurch, daß er den Urzweifel begeht, das peccatum originis, die Wesenssünde. Der Mensch begeht diesen Urzweifel, indem er den Anspruch der Hamartia gelten läßt. In der Welt, die keinen unmittelbaren Bezug mehr auf die Schöpfung hat, hält er sich selbst für einen Schöpfer. Er glaubt, aus dem empirischen Sosein der Welt Normen des Handelns ableiten zu können, die ihm unmittelbar einleuchten, während die ursprüngliche Schöpfungsordnung, weil im Gegensatz zum kosmischen Chaos stehend, ihm fraglich erscheint. (Sollte Gott wirklich gesagt haben?)
In seinem Zweifel stellt er das absolute Recht der ursprünglichen Schöpfungsordnung in Frage, dagegen nicht das der Mächte. (I 150.) Das wirkt sich im psychischen Leben als Unkenntnis der urpsrünglichen Schöpfungsordnung aus.

Aber das Verhalten des Menschen ist nicht nur tatsächliche Verletzung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, es wird Schuld, denn er entscheidet sich mit Einsicht. (I 161) Daß der Mensch eine Aufgeschlossenheit für die Mächte hat, ist nur eine Schwäche, daß er sich aber zu ihrer Anerkennung verleiten läßt, trotzdem er auch die Tendenz zur ursprünglichen Schöpfungsordnung hat, ist seine verantwortliche Schuld. Die Ursünde ist deshalb mehr als nur ein Verzicht auf schöpfungsmäßige Möglichkeiten. (I 167)

Was bedeutet nun aber dieser Urzweifel des transzendentalen Ich für den empirischen Menschen? Er kommt über ihn als Verhängnis. Das Unrecht des empirischen Menschen besteht nun aber darin, daß er das Verhängnis des Urzweifels hinnimmt, gelten läßt, und seine Unvereinbarkeit mit der ursprünglichen Schöpfungsordnung nicht wahr haben will. (I 166) Mit dieser schuldhaften Ignorierung der Schöpfungsordnung ist notwendig auch ihr Verlust verbunden (I 172). Was den Menschen damit zugleich trifft, ist keine Laune Gottes, sondern in der ursprünglichen Schöpfungsordnung festgelegt. Es kann nämlich positive Bedeutsamkeit der Heilsgaben nur geben bei Anerkennung ihrer einsichtigen pneumatischen Ordnung. (I 167) Die in der Schöpfungsordnung begründeten Folgen des Urzweifels manifestieren sich in der Rat- und Hülfslosigkeit, in der Vergänglichkeit und im Tod des Menschen. Er, der im Urzweifel unabhängig von der Schöpfungsordnung um Gut und

Böse wissen wollte, kann immer nur Bruchstücke von Sinnhaftigkeiten finden. (I 173 ff). Der Urzweifel ist eine transzendentale Haltung. Im konkreten Verhalten wirkt er sich darin aus, daß der Mensch sich dauernd von seiner Interessenlage entscheidend bestimmen läßt. Die Selbstliebe ist noch nicht die Sünde, wohl aber deren Voraussetzung, da ohne sie der Mensch nicht dahin käme, die göttliche Schöpfungsordnung im Zweifel zu ziehen. Die Selbstliebe veranlaßt ihn, das von seiner Interessenlage aus gewonnene Weltbild mit der göttlichen Schöpfungsordnung auf eine Stufe zu stellen. (I 146 ff.)

Diese Normwidrigkeit ist nur durch Erlösung aufzuheben. (I 137). Der Weg des Pneuma zur Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung geht aber über Gericht und Strafe. (I 184) Gericht und Strafe sind eins. Sie sind die Art und Weise, in der sich die Schöpferwirksamkeit Gottes an demjenigen Sein manifestiert, das sich außerhalb der Schöpfungsordnung gestellt hat. (I 177) Die Welt muß untergehen; denn das Sein dieser Welt ist so beschaffen, daß es seinen eigennen Untergang ständig herbeiführt. Dieser Untergang ist nötig, um den Mächten ihre Realisationsmöglichkeiten zu nehmen (I 180 ff). Für das Ich ist das Leben in dieser dem Untergang geweihten Welt das Gericht, das es an sich selbst für seinen Urzweifel vollzieht, denn es entscheidet sich im Urzweifel für eine Welt, in der es relative Selbstständigkeit neben der Schöpfungsordnung hat. (I 172).

Dieser Zustand ist aufgehoben im Reiche Gottes. Das Wort von der Gottesherrschaft meint mehr als nur das Beschlossensein der Schöpfung in Gott. Das wird auch durch die Sünde nicht beseitigt. Die Gottesherrschaft ist vielmehr jener Zustand der Welt, in dem kein Gericht mehr notwendig ist, weil alles Lebende sich frei der Schöpfungsordnung einfügt. (I 195) Der Sinn der Heilsgeschichte ist eindeutig die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung (I 222). Die Vollendung des Reiches Gottes liegt gewiß in der Zukunft, aber das Reich Gottes ist nicht etwas rein Zukünftiges. Da die Erlösten sich bereits in die Schöpfungsordnung einfügen, ist es etwas Werdendes. (I 196) Ist aber die Erlöstheit der Glaubenden nur der Anfang der Erlösung einer noch unerlösten Welt, so ist sie doch die auf Erden höchste erreichbare Stufe der Erlöstheit und zureichend; den wer glaubt, der ist erlöst. (I 210).

Von Gottes Zielen aus gesehen bedeutet der Glaubensgehorsam, daß auf Erden bereits nach den gleichen Gesetzen gehandelt wird, wie sie in Gottes Reich der vollendeten Schöpfung gelten. (I 296) Das ethische Handeln soll der Vollendung des Reiches Gottes dienen. (II 94) Es gibt also ein positives Verhältnis unseres auf die Schöpfungsordnung bezogenen Tuns zum Reich Gottes. Gott lieben heißt sein Reich lieben, und da das Reich Gottes die ganze Welt seiner Schöpfung ist, diese

Welt lieben. (I 109) Die rechte Freude an der Welt ist deshalb nicht nur die ästhetische Freude des Zuschauens, sondern verbunden mit dem Willen, die Welt und das eigene Leben im Hinblick auf die Vollendung der Schöpfung zu gestalten. (II 129) Alle bloß abwehrende Haltung hat für die Vollendung der Gottesherrschaft keine fördernde Bedeutung. (I 149)

So wird die Bedeutung unseres Tuns für das Reich Gottes sehr positiv gewertet, und doch ist es bei Piper nicht jener Optimismus, der durch Kulturfortschritt das Reich Gottes selbst bauen möchte. Piper will aus dem Wissen um die Bedeutung unseres Tuns keinen Aktivismus machen. Er nennt es geradezu das gefährlichsteMißverständnis, wenn der Glaubende sich als Richtungsziel das Ziel Gottes, die Vollendung der Gottesherrschaft auf Erden setzen wollte. (I 299) Die Vollendung der Gottesherrschaft kann nicht durch Fortentwickelung der Welt kommen, weil diese, so wie sie ist, durch einen von außerhalb der Schöpfungsordnung stammenden Eingriff zustande gekommen ist. Es muß eine neue Substanz in Erscheinung treten. (II 392) Das ist das Wirken Gottes. Absatz 3) Unter diesen Umständen ist die Erkenntnis der ursprünglichen Schöpfungsordnung für uns verloren. Unmittelbare Erkenntnis des Schöpfers gibt es erst wieder in der Vollendung. (I 224) Wir sehen, von uns aus gibt es keinen Weg zur ursprünglichen Schöpfungsordnung. Also muß es umgekehrt sein. Die ursprüngliche Schöpfung manifestiert sich in der Welt. trotzdem diese keine unmittelbare Schöpfungsqualität mehr hat und die Mächte sich immer als Schöpfer aufspielen wollen. (I 135) Die Offenbarung Gottes ist es, die hinweist auf die pneumatische Schöpfungsordnung. (I 185) Zur Offenbarung kommt es im Wesensglauben des Menschen (d. h. im Glauben des transzendentalen Ich.) Das ist die innere Offenbarung. (I 214) Im Glauben ahnt der Mensch noch etwas von der ursprünglichen Art der Schöpfung. (I 131) Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch, wenn anders er Mensch im Sinne des Glaubens ist, notwendig zur Einsicht in das Wesen und die Bedeutsamkeit der ursprünglichen Schöpfungsordnung kommen, sobald er die nötige geistige Reife erlangt hat. (I 152) 2) Im unmittelbaren Bewußtsein seiner selbst erfaßt sich das Ich nicht nur in seiner Ichheit, sondern auch in seinem transzendentalen Wesen. Deshalb ist es auch als glaubendes Ich sich des Urzweifels bewußt, also des negativen Verhaltens zur Schöpfungsordnung. (I 157) Das ist der Hinweis, den wir in dieser Welt auf die Schöpfungsordnung erfahren. Wie wirkt er sich aus?

Unter allen Geschöpfen ist dem Menschen allein Einsicht in die Schöpfungsordnung verliehen. (I 150 ff) So ist neben der Heilsgewißheit dem unmittelbaren Innewerden der erlösten Individualität, die

ja auf die Schöpfungsordnung hinweist, konstituierendes Moment des Wesensglaubens die wesensmäßige Bezogenheit des transzendentalen Wesens auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung (I 212). Dem Wesensglauben ist also die Schöpfungsordnung einsichtig und er ist bereit, ihr zu gehorchen. Da der Wesensglauben nur die Gerichtetheit des Ich, aber nichts unmittelbar feststellbares ist, würde das für die Ethik zu keinem deutlichen Resultat führen.

Ebensowenig, wie der Mensch sich in seinem empirischen Wesen mit vollem Bewußtsein dessen, was er tut, gegen die Schöpfungsordnung entscheidet — es gehört nämlich zur Natur des empirischen Menschen, daß er der Schöpfungsordnung nur anerkennend bewußt werden kann (I 165) — ebensowenig ist deshalb die Bezogenheit des Wesensglaubens auf die Schöpfungsordnung einfach Richtungskonstante des empirischen Wesens des Glaubenden. (I 207) Der psychische Glaube hat zwar den Wesensglauben zur sachlichen Voraussetzung und zum normativen Prinzip (I 211) und dieser kann sich auch in ihm manifestieren, aber er soll nicht dem Einzelnen das Heil erhalten, sondern er dient dazu, mitzuhelfen, daß die ganze Schöpfung frei werde von der Herrschaft der Mächte. (I 226-35) Der psychische Glaube is. nie einfache Heilsgewißheit, sondern immer auch Bewußtsein des konkreten. Ich in seinem Verhältnis zur ursprünglichen Schöpfungsordnung. (I 215) So könnten wir im psychischen Glauben wenn, auch keine durchgängige, so doch wenigstens partielle Erkenntnis der Schöpfungsordnung haben, wenn nicht die religiöse Kultur, um die es sich doch beim psychischen Glauben handelt, auch unter der Herrschaft der Mächte stände, die sie verderben können. Wenn der psychische Glaube doch den Wesensglauben manifestieren soll, so muß in der religiösen Kultur ein Gegengewicht da sein. Und es ist da. Es ist die äußere Offenbarung, auf sie muß der psychische Glaube normativ bezogen sein. (I 212 ff)

Die religiöse Vorstellung wird zur äußeren Offenbarung nun erst durch ihren Bezug auf den Wesensglauben. Die äußere Offenbarung bringt den Menschen zum Schauen der Heilsgeschichte, in der er steht. (I 223) Nur mit ihrer Hilfe können wir innerhalb des psychischen Glaubens die Impulse des Wesensglaubens von anderen psychischen Impulsen unterscheiden. (I 388) Die äußere Offenbarung soll den psychischen Glauben erwecken, aber nicht als bloße Mitteilung (des Gesetzes), sondern soll personale Stellungnahme der konkreten Person im leibgeistigen Handeln hervorbringen. (I 226 ff) Die Tatsache der äußeren Offenbarung dient dazu, den Menschen über seine Geschöpflichkeit zu belehren, ihm zu zeigen, daß Gott sein Herr sei, der Anspruch auf Wiederherstellung der Essenz der Ebenbildlichkeit habe. Die Offenbarung ist Gesetz und Evangelium zugleich. Das Gesetz weist auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung. Weil die Mächte die Manifestation

des Wesensglaubens verhindern wollen, weist das Evangelium auf die Möglichkeit des wirklichen ewigen Zieles. Wie das Evangelium den Hinweis auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung mit einschließt, so das Gesetz den Hinweis auf die erfolgte Erlösung und die damit gegebene praktische Möglichkeit der Gesetzeserfüllung. (I 226 ff) Immerhin kann das offenbarte Gesetz nur die Richtung des Handelns angeben. (I 264)

Das offenbarte Gesetz ist geschichtlich bedingt und wird verschieden ausgelegt. (I 261 f) Sein Inhalt ist nicht die Gesetzmäßigkeit der irdischen Welt, in der sich die Ordnungsverhältnisse der ewigen Essentien manifestieren, sondern muß das sein, was der Glaubende in seiner Lage durch vernünftiges Handeln für die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung leisten kann. Gesetz ist es noch nicht seinem Inhalt nach, sondern nur im konkreten Anspruch. Es hat keine in der Vernunft auffindbare materiale Grundlage. (I 251 ff) Das offenbarte Gesetz schafft keine eigenen inhaltlichen Normen, sondern gibt nur den Anforderungen der konkreten Lage einen Bezug auf das Erlösungswirken Gottes (I 324). Die ursprüngliche Ordnung ist nur dynamisch in der Wirksamkeit des Pneuma wirklich. (II 72).

Um der Gebundenheit an Zeit usw. willen aber bedarf es noch einer Vermittlung zwischen der äußeren Offenbarung und dem Glaubenden. Die muß von der theologischen Ethik geleistet werden. (I 358) Was die theologische Ethik sagt, bleibt menschliche Formulierung. Ihre Aufgabe ist es, mit der äußeren Offenbarung als kritischem Prinzip dem Glaubenden diejenigen Normen seines konkreten Verhaltens zu liefern, die ihn befähigen, in der jeweiligen Lage Glaubensgehorsam zu üben. Das ist möglich, da in der konkreten Lage auch Ansprüche enthalten liegen müssen, die sich auf das pneumatische Ziel beziehen (I 366 ff). Die theologische Ethik muß Ideale aufstellen, weil der spezifische Wiederherstellungssinn der konkreten Lage nicht unmittelbar in Erscheinung tritt. (II 86 f) Ausführbarkeit und unmittelbare Ueberzeugung sind dabei notwendig. (II 89) Das theologische Ideal ist seiner Formulierung nach nicht vom natürlichen unterschieden, aber es transzendiert dieses der Intention nach. Diese Transzendierung ist nur in actu möglich, aber dennoch muß für die Kirche der Versuch der Objektivierung gemacht werden. (II 99 ff) Aber erst vom Glauben her, und zwar nur in concreto, wird das eigentliche Telos der Ideale erschaut. Hier wird nicht, wie das bei Brunstäd der Fall war, aus dem Empirischen auf das Seinsollende geschlossen. Ja, das Seinsollende, das natürliche Ideal, ist an sich noch garnicht sinnhaft. Das muß erst von Gott her werden. Es gibt deshalb keine natürliche Vollkommenheit, wie in der Lehre des Katholizismus. Die Vollendung kommt immer erst durch das Pneuma. Ziel des

Glaubensgehorsams muß es sein, die pneumatischen Werte zu verwirklichen im Sinn von Jesu Wort: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen.“ Von den pneumatischen Werten her empfangen die empirischen ihr Recht, aber auch ihre Grenze. Für die pneumatischen Werte aber sind wir auf die äußere Offenbarung angewiesen.

Also von uns aus kommen wir nicht zur Schöpfungsordnung. Gott kommt uns mit seiner Offenbarung entgegen. Doch auch diese Offenbarung zeigt uns nicht die ursprüngliche Schöpfungsordnung selbst, zeigt uns nicht, wie dies oder jenes Schöpfungsordnung ist, sie ist nur kritisches Prinzip für die Auswahl der natürlichen Ideale, deren Verwirklichung der Wiederherstellung der Schöpfungsordnung dienen kann.

4) Die Schöpfungsordnung ist transzendente Norm; denn das Natürliche erreicht eben nicht schon in seinem Wirklichsein ein schöpfungsmäßiges Ziel. (II 10) Die Schöpfungsordnung ist also nicht gleich der Weltordnung oder in ihr. „Der Sinn der Urentscheidung des Menschen wird da verkannt, wo man als beide zur Wahl stehende Möglichkeiten nicht die ursprüngliche Schöpfungsordnung und die natürliche, d. h. die von den Mächten hergestellte Weltordnung ansieht.“ (I 167)

Schöpfungsordnung und Bergpredigt sind nicht zwei verschiedene ethische Ausganspunkte inhaltlich verschiedener Ethiken. Die Schöpfungsordnung wird ja auch nur aus der äußeren Offenbarung erkannt. Von dieser nimmt Piper aber auch als oberstes ethisches Ideal die Liebe. Sie muß allen Idealen die Grenze ziehen. (II 166 ff.) Der Antithese von Gesinnungsethik und Wertethik stellt Piper seine Glaubensethik gegenüber. Aus der Analyse der „gläubigen Reue“ ergeben sich inhaltliche und formale Normen. Aus der Liebe heraus kommt man zum Wandel nach den Ordnungen. Ordnung und Verhalten ergibt sich sofort aus dem Glauben. Es soll sich bei dem Reden von Schöpfungsordnung nicht darum handeln, inhaltlich neue Normen für die Ethik zu finden, sondern es geht darum, im Glauben unserem Tun einen anderen Sinn zu geben. (II 96)

5) Diese Schöpfungsordnung wird weder allein von Gott noch durch selbständiges Handeln des Menschen realisiert. Gott benutzt unser Handeln als Mittel zur Aufrichtung der Basileia (II 102) Gott wandelt die Welt durch sie selbst zur ursprünglichen Schöpfung. (I 318).

Der Ausgangspunkt der Realisierung liegt bei Gott. Er gibt den Anstoß dazu. In Jesus Christus wurde die durch die Mächte gefährdete Ordnung der Schöpfung in einer geschichtlichen Person realisiert, und bekam somit selbst geschichtsbildende Kraft. Das wird in der Kirche manifest. (I 188)

6) Durch einen neuen Einsatz wollte Piper die theologische Entwicklung der letzten zehn Jahre zu einem gewissen Abschluß bringen. Inbezug auf den Begriff der Schöpfungsordnung ist das geschehen. Was bei den anderen Typen jeweils das Hauptsächlichste am Begriff der Schöpfungsordnung schien und eindeutig betont wurde, ist hier durch die Auffassung des Glaubens als „gläubiger Reue" in eigenartiger Weise vereinigt und gezeigt, daß es nur Momente eines einheitlichen Schöpfungsordnungsbegriffes zu sein brauchen.

In dem Gedanken, daß die Schöpfung der ganze Ablauf der Heilsgeschichte und eine Bewegung Gottes in sich sei, ist das Anliegen des Brunstädschen Idealismus aufgenommen. In der Anerkennung, daß man in den natürlichen Idealen sich auf den Willen Gottes beziehen könne, stimmt Piper mit der naturrechtlichen Schöpfungsordnungslehre von Wünsch überein. Daß aber diese Transzendierung nur in actu möglich sei, bringt die Forderung Gogartens zur Geltung.

Das bei einseitiger Betonung sich widersprechende scheint geeint.

b) Alfred de Quervain.

1) Eine der neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der evangelischen Sozialethik ist die „Politische Theologie" de Quervains. Auch hier finden wir, wenngleich nicht allzuhäufig, den Ausdruck Schöpfungsordnung. Quervain gehört ebenfalls bereits zur zweiten Phase im Gebrauch dieses Begriffes. Es ist schon üblich geworden, sich auf die Schöpfungsordnung zu berufen und Quervain kennt die verschiedenen Arten der Berufung.

Er übernimmt den Gedanken der Schöpfungsordnung, aber er ist nicht geneigt, viel positiven Gebrauch davon zu machen. Er ist seinen polemischen Interessen entsprechend mehr kritisch eingestellt. Er will der katholischen Betrachtungsweise vom Reich der Natur die evangelische von der Schöpfung gegenüber stellen. Das heißt, daß für unser Handeln der Wille des Schöpfers maßgebend ist. (19) 1) De Quervain kennt kein selbständiges Reich natürlicher Werte. Den aus der Lehre vom Reich der Natur entsprungenen Gedanken der Eigengesetzlichkeit bekämpft er aufs schärfste. Der Gedanke an Schöpfer und Schöpfung soll gerade daran erinnern, daß Volk, Staat usw. nie zur eigengesetzlichen Natur werden dürfen. (51) Aber er will den Gedanken der Eigengesetzlichkeit auch nicht durch den der Christianisierung ersetzen. Wer im Reich der Schöpfung den Willen des Schöpfers zu e r f ü l l e n meint, der schließt sich von der Vergebung aus. (41 ff) 2)

In dem, was er nun aber positives am Gedanken der Schöpfungsordnung findet, übt er zugleich Kritik an der naiven Art, wie der Begriff Schöpfungsordnung in der ersten Phase gebraucht wurde.

Er ist der Ansicht, die Theologie solle sich nicht zu fremden Zwecken mißbrauchen lassen. (72) Sie soll nicht Begriffe, wie Mensch, Staat, Volk metaphysisch unterbauen und religiös weihen. Gerade in solchen Systemen sucht das Geschöpf seinen Schöpfer zu entweichen. (45) Gewiß weist auch die Natur auf Gottes Schöpfung. Auch in ihrer Eigenständigkeit ist sie noch Gottes Ordnung, die positiv zu werten ist gegen die Schwärmer (40) Aber das ist keine Gleichsetzung von organischem Leben und Schöpfung. (57) Die Theologie soll keine Apologetik des Volkstums schaffen. Aber sie soll es dem Menschen verwehren, in Abstreifung all dieser Dinge Erlösung zu suchen; denn sie sind Kennzeichen unserer Geschöpflichkeit. (47) Nicht das Volk oder ähnliche natürliche Ordnungen, sondern Gottes Schöpferwille treibt uns zur Entscheidung. Der Mensch steht unter dem Gebot des Schöpfers und nicht des Volkstums. (49) Gerade dieses Sichausleben des Volkes, dieses Eigensein, z.B. im Streben nach Volksreligion, 3) ist Auflehnung gegen Gottes Schöpferwillen, ist Störung und Zerstörung der Schöpfungsordnung (151). Wer den Schöpfer bekennt, anerkennt auch eine schöpfungsmäßige Einheit der Menschen, wobei de Quervain vorsichtshalber hinzufügt, daß er damit keine naturrechtlichen Forderungen meine, (154). Volk, Staat, Familie usw. sind nicht Formen in die der Mensch hineingegossen wird. Diese Anschauung beseitige im Grunde den Schöpferwillen Gottes. Er allein ist Herr und tritt seine Macht nicht an die Geschichte ab. (46 f)

So ist bei de Quervain die schöpfungsmäßige Beziehung dieser Welt auf Gott ein Appell, sie ernst zu nehmen und sich der Verantwortung für sie bewußt zu sein.

2) De Quervain will keine spekulative Schöpfungslehre entfalten. Das Geschöpf ist ihm der geschichtliche Mensch. (46) Und die Ordnung, die für diesen gilt, ist der Wille des Schöpfers. Diese Ordnung liegt nun nicht einfach vor. Sie kann nicht in der Naturordnung gefunden werden. Das ist um der Sünde willen unmöglich. De Quervain muß sich deshalb gegen den katholischen Begriff des Naturrechts wenden, weil dort die Natur an sich gut ist. Die Natur, deren Logos das Naturrecht ist, hat ihren geschichtlich schöpfungsmäßigen Charakter, also ihren Entscheidungscharakter, eingebüßt. Sie ist nicht mehr im strengen Sinne Gottes Schöpfung. (27). Aus der Schöpfung darf nicht das Reich der Natur gemacht werden, der ewig unzulänglichen und in dieser Unzulänglichkeit gesicherten (37) 4)

Die Schöpfungsordnung ist aber auch nicht mit dem Reich Gottes in Verbindung zu bringen. Am Ende der Wege Gottes steht nicht die Paradiesesunschuld, steht nicht das von allen Fesseln befreite in Unmittelbarkeit lebende Volk, nicht eine Gemeinschaft freier Völker, sondern

die Herrlichkeit Gottes selbst, Gott alles in allem (157). Auch der Staat hat keine Beziehung zum Reich Gottes, 5) er ist weder Vorläufer noch Hindernis. Wir müssen einfach darin leben, (50) Der Gedanke an die Schöpfung bleibt nur ein Hinweis.

3) De Quervain warnt vor einer phänomenologischen Bestimmung der Schöpfungsordnung. Unmittelbares Schöpfungsverständnis gibt es nicht. Nur im Glauben wird Gott als der Schöpfer anerkannt. Der Glaube lebt in allen drei Artikeln zugleich. Von der Offenbarung unserer Sünde aus gelangen wir zu einer Erkenntnis des Schöpferwillens Gottes. (41 ff) Der Begriff der Schöpfungsordnung kann es der Ethik nicht leichter machen, Normen für das menschliche Handeln aufzustellen, weil er nur Regulativ, nicht konstitutives Element des sittlichen Wollens ist.

4) Diese vorsichtige und vielfach ablehnende Haltung der Schöpfungsordnungsidee gegenüber entspringt der Ansicht, daß bei den meisten Theologen in Wirklichkeit die Verbindung des Schöpfungsordnungsbegriffes zu den anderen Tatsachen des christlichen Glaubens fehle.

Für den Christen gibt es keine Vorverständigung im Blick auf die Schöpfung. (37) Erst Rechtfertigung und Heiligung gibt uns der Schöpfung zurück. (41 ff) Außerhalb des Leibes Christi sind Beruf und Stand stoichnia, Welt (56). Eine naive Naturvergötterung wird abgelehnt im Hinblick auf Soteriologie und Eschatalogie. Wir begegnen uns als Geschöpfe und als Gerechtfertigte, die bekennen, daß dieser Zeit Leiden nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden „Zu dieser Zeit Leiden gehören aber auch Volksangehörigkeit, Beruf, Familie, Staat." (156 f)

5) Es ist de Quervains erstes Anliegen, daß man die Schöpfungsordnung nicht betrachte als immanente Gesetzmäßigkeit. Eine solche Maetphysierung des Geschöpflichen ist ihm gerade die Flucht vor dem Schöpferwillen Gottes.

Die Schöpfungsordnung ist Wille Gottes, transzendente Norm, und der Hinweis auf sie soll gerade den Menschen zur Entscheidung treiben. (s o.)

6) Die Schöpfungsordnung realisiert sich nicht unmittelbar selbst, sondern durch menschlichen Gehorsam. Die Einordnung des Menschen in die Welt ist nicht Wirkung einer Ordnung, einer Welt- und Naturordnung, sondern gehorsamste Unterwerfung unter den Willen des Schöpfers und Erlösers. (70)

7) Von all den Anregungen, die der moderne Gebrauch des Schöpfungsordnungsbegriffes bietet, hat de Quervain nur die allgemeinste aufgenommen, daß der Gedanke der Schöpfung uns hinweist auf unsere Verantwortlichkeit gegenüber den Schöpfer auch für die Dinge dieser Welt.

Seine Ablehnung jeglicher Weltbejahung bei Berufung auf die Schöpfungsordnung mag unter dem Einfluß der dialektischen Theologie Karl Barths stehen.

VI. Theologische Kritiker.

a) Karl Barth.

Zum Schluß wollen wir uns noch mit den Aussagen über die Schöpfungsordnung beschäftigen, die rein kritisch sind. Da wäre in erster Linie Karl Barth zu nennen.

1) Er ist einer der ersten, der in neuerer Zeit den Ausdruck Schöpfungsordnung wieder gebraucht. Und in einem Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft", den er 1920 in Tambach gehalten hat, scheint er den Begriff noch sehr positiv zu werten. Da spricht er von einem Hindurchschauen in die ursprüngliche Schöpfung (34), und daß uns die Einsicht in die echte Transzendenz des göttlichen Ursprungs aller Dinge erlaube, ja gebiete, immer auch das jeweils Seiende und Bestehende als solches in Gott, in seinem Zusammenhang mit Gott zu begreifen. (29) Aber schon damals sagt er, daß das Ja nur aus einem noch lauteren Nein heraus gesprochen werden dürfe (40) und daß die Problematik, in die wir durch Gott gestürzt sind, so wenig, wie die Schöpfungsordnung, auf deren Boden wir stehen, zur Abstraktion werden dürfe. (46) 1)

Unter dem Eindruck, daß der Begriff der Schöpfungsordnung mehr und mehr zur Grundlage konkreter ethischer Forderungen gemacht wurde, wendet er sich später zur Kritik am Gebrauch des Begriffes. Ja, er kann selbst Gogarten den Vorwurf der Unvorsichtigkeit nicht ersparen, daß er die Schöpfungsordnung zu sehr als Gegebenheit betrachte. 2)

Der Mensch als Kreatur kann nach Barth eben gar nicht nach der wirklichen Antwort auf die ethische Frage fragen. 3) Auch die theologische Ethik darf niemals unter Berufung auf die Schöpfungsordnung direkt sagen wollen, was Gottes Wille ist. Solche Ethik setzt sich auf Gottes Schöpferthron. 4) Aber ebensowenig, wie er das Bestehende als Gottes Schöpfungsordnung anerkennen will, will er die bestehenden Ordnungen durch eine irgendwoher erreichbare Schöpfungsordnung ersetzen oder durch ein offenbartes Gesetz zu einer solchen korrigieren. Er will keine Revolution gegen das Bestehende. 5) Er will überhaupt kein ethisches System. Die Christlichkeit des christlichen Lebens ist immer nur Manna für den heutigen Tag, nie zu konservieren. 6)

Nur unter dem Vorbehalt solcher Aktualität kann er von Schöpfungsordnung reden. So kann er, ähnlich Gogarten, sagen: „Gott sind

wir verfallen und dem Nächsten sind wir verpflichtet durch die Heiligung Anders: Unsere Heiligung ist darin wirklich, daß wir ohne Aufhebung, sondern in Betätigung der für unsere Existenz als solche geltenden Schöpfungsordnung (Ehe usw.) verantwortlich aufgerufen in die Kirche und den Staat gestellt sind, als die geistlichen und weltlichen Lebensordnungen unserer Existenz als simul peccatores et iusti." 7) Die uns umgebenden Lebensordnungen fordern von uns Anerkennung, wollen die von uns gesuchten sein. Wir können sie gewiß nicht ohne weiteres als Gottesordnung anerkennen, weil wir nicht wissen, ob sie es wirklich sind, aber wir können uns eben deshalb auch nicht gegen sie auflehnen. Es gilt deshalb letzten Endes die banale und uninteressante Forderung Pauli: Tut, was ihr ohnehin tut! 8) Dafür kann man sich aber nicht ohne weiteres auf die Schöpfungsordnung berufen. 2) Im Gedanken der Schöpfung sieht Barth das Ja Gottes zum Menschen, (die Schöpfung mit ihrer Vernünftigkeit der Vernunft). 9) Der Rechtsanspruch Gottes (Schöpfungsordnung) ist das regnum naturae, das Reich des Logos oberhalb des Gegensatzes von Sündenfall und Versöhnung, von dem wir nichts wissen und sagen können, das aber unentbehrliche Voraussetzung seines Reiches unter den Sündern ist. 10)

Aber diese Schöpfung ist nicht mehr greifbar für uns. Ihre Wahrheit ist verschüttet und vergessen. 11) Die Ordnungen Gottes und die bestehenden Ordnungen liegen im Streit. 12)

Die schöpfungsmäßige Kontinuität zwischen Gott und Mensch ist keine ursprüngliche Eigenschaft, um die wir schon zuvor wissen könnten. Sie kann uns erst durch das zweite Wunder der Liebe Gottes geschenkt werden. 13)

3) In jenem Tambacher Vortrag redet Barth noch in ähnlicher Zuversicht, wie Brunstäd, daß die Gesetze der ursprünglichen Schöpfung sich in den Vorgängen und Verhältnissen des gegenwärtigen Aeons abschatteten 34) und daß schlichte Sachlichkeit in dieser Welt eine Verheißung habe.

Später rückt er deutlicher von solchem Optimismus ab. Allein aus Geschöpflichkeit, selbst ohne Sünde, weiß ich nicht, was göttlich ist. Das muß mir erst durch jenes zweite Wunder der Liebe, die Offenbarung, die Schrift, gesagt werden. 14) Man kann geradezu den Sinn des Wortes Gottes überhaupt darin finden, daß es die verschüttete und vergessene Wahrheit der Schöpfung an Licht bringt. 15) Aber hinsichtlich des Hörens der Worte des Schöpfers ist zweierlei zu sagen: Einmal, daß wir keine der uns bekannten inneren oder äußeren Notwendigkeiten unseres kreatürlichen Lebens schon an sich und als solche als die Worte des Schöpfers hinnehmen dürfen. Sodann, daß auch die Schriftverkündigung aus Gottes Offenbarung kein datum, keine Summe

von uns bereitstehenden und zur Verfügung stehenden Einsichten und als solche das Wort des Schöpfers ist, das uns jene Notwendigkeiten zum Gebot des Schöpfers macht. Das muß erst werden. 16)

Die Schöpfungsordnung als solche ist für uns radikal unerkennbar. 17) Was in diesem Augenblick mein von Gott gegebener Beruf ist, das weiß ich nicht. Ich weiß wohl, daß Ordnung sein muß, ich weiß auch um bestimmte Ordnungen, die mich auf die für mich gültige und maßgebende Ordnung, die jetzt und für mich aufgerichtete Schöpfungsordnung hinweisen, aber was gerade jetzt für mich Arbeit, Ehe, Familie als Gottes Ordnung bedeuten, weiß ich nicht. 18) Der Glaube in den Werken bleibt verborgen, nur im Heiligen Geist entscheidet sich, ob es Glaube ist. 19)

Also erkennbar sind für uns letzten Endes nur Hinweise auf die Schöpfungsordnung, diese selbst kann nur durch den Heiligen Geist erkannt werden.

Jedem systematischen Erkenntnisversuche wird radikal abgesagt.

4) Die Unmöglichkeit, a priori etwas über die Schöpfungsordnung auszusagen, hängt damit zusammen, daß der Gesichtspunkt der Schöpfung überhaupt erst durch die Versöhnung in Christo wieder erneuert wird. 20) Gott ist der Schöpfer am Anfang, und der Erlöser am Ende, in der Mitte der Versöhner. Eben als Versöhner spricht er sein Wort zum homo viator, Erinnerung an die Schöpfung, Verheißung der Erlösung, Gnade dazu gebend, der Schöpfung zu gedenken und der Erlösung zu hoffen, Gnade gebend zum Leben im Glauben. 21) So ist von Schöpfung überhaupt nur zu reden im Blick auf den Zusammenhang der Heilsoffenbarung.

5) Man kann über die Schöpfungsordnung garnichts aussagen; denn sie ist vollkommen transzendent. Daß man von Schöpfungsordnung redet, kann schließlich nicht anderes bedeuten, als daß Gott überhaupt etwas mit der Schöpfung will, daß es einen göttlichen Maßstab gibt, an dem unser irdisches Tun gemessen wird. Diese Schöpfungsordnung selbst ist uns verborgen und in dieser Verborgenheit absolute Krisis über alles menschliche Tun. Das ist letzten Endes die Funktion der Schöpfungsordnung.

6) Ob die Schöpfungsordnung noch etwas anderes ist, ob sie schließlich realisiert wird, darüber darf der Mensch sich keine Sorgen machen. Der Mensch als Kreatur muß sterben, ohne das Ziel der Geschichte zu sehen. Es gibt wohl für ihn ein Mitarbeiten an der Kultur, aber nicht als manifeste Schöpfungsordnung, sondern nur als Zeugnis. 22)

Die Möglichkeit des Menschen, die bestehende Ordnung zugunsten der Schöpfungsordnung zu verändern, ist eben unmöglich. Barth illustriert das mathematisch. Die bestehenden Ordnungen sind (a+b+c+d)

Die ursprüngliche Ordnung verhält sich dazu, wie das minus vor der Klammer. Dieses minus ist aber das göttliche. Unser minus (die Revolution) könnte nur ein minus in der Klammer sein. Wir müssen das Aendern Gott überlassen. 23)

7) In seiner Ablehnung der Weltbejahung, wie man sie im modernen Gebrauch des Schöpfungsordnungsbegriffes sehen kann, zeigt Barth große Aehnlichkeit mit dem auch von ihm zitierten Franz Overbeck. Aber im Grunde kommt seine Ablehnung nicht aus jener asketischen Haltung. Sie kommt vielmehr aus dem Gefühl der Scheu, durch Bejahung des Geschöpfes dem Schöpfer etwas von seiner Ehre zu nehmen. Das calvinische: „Gott allein die Ehre" begründet seinen Standpunkt. Er ist als Erneuerer calvinisch-reformatorischer Gedanken, deren ganze Strenge betonend der Erbe einer reformierten Theologie, wie wir sie im vorigen Jahrhundert von Kohlbrügge und Wichelhaus vertreten sehen.

b) H. W. Schmidt.

1) Auch H. W. Schmidt unterzieht den Begriff der Schöpfungsordnung, wie er in der Gegenwart gebraucht wird, einer dogmatischen Kritik und kommt zur Ablehnung des bisherigen Gebrauches. Der Grundansatz seiner Theologie besteht in einem Protest gegen die von ihm so genannte hamartiozentrische Theologie, als deren Hauptvertreter in der Gegenwart er Piper ansieht.

Er ist zwar auch der Ansicht, daß die Eschatologie mit zur Schöpfungslehre gehöre. 1) Aber er kämpft gegen die Eschatologie der hamartiozentrischen Theologie, die das Thema bekomme: Wiederherstellung der zerstörten Schöpfungsordnung, Urzeit-Endzeit. 2) Von hier aus wendet er sich gegen eine Ueberschätzung und falsche Schätzung der Schöpfungsordnung. Der Glaube gehöre zum Heil und habe so nicht in der Schöpfungsordnung die höchste Spitze, sondern erst im Bereich der Heilsordnung. 3) Er muß jeden Schöpfungsordnungbegriff und dessen Ueberwertung ablehnen, die die Gleichung von Urzeit und Endzeit voraussetzen.

Er will den Begriff der Schöpfungsordnung befreien von dem Gegensatz ursprüngliche Schöpfung — gefallene Schöpfung, ewige Welt (erste-letzte Dinge) — zeitliche Welt. Er findet diese Befreiung darin, daß er gerade die Zeit als Gottes Ordnung ansieht. 4) Es gibt keine ewige Schöpfung. Ewig ist nur Gott. Bei der Zeitlichkeit unterscheidet er die Halbzeitlichkeit als die Vorläufigkeit unserer jetzigen Existenz von der Vollzeitlichkeit der letzten Dinge. 5) Die ethische Konsequenz aus der Vorläufigkeit dieser Welt ist nicht ihre Geringschätzung. Gerade in ihrer Vorläufigkeit gewinnt sie für das Endgültige Wert. Nicht der Asket nimmt die Vorläufigkeit dieser Welt ernst, sondern wer im Glauben seinen Beruf in dieser Welt er-

füllt. Deshalb lebt nur der Glaube in Harmonie mit der Schöpfungsordnung. Die Welt ist nach dem Willen Gottes ein Weg zum Gehen. Der Unglaube ist deshalb wider die Natur der Welt und die Schöpfungsordnung Gottes, weil er die Welt nicht als Weg, sondern als Bauplatz ansieht, sich bei sich zu Hause fühlt. 6)

Daß wir in dieser Welt leben müssen, ist schließlich das einzige, was vom Gedanken der Schöpfungsordnung bleibt.

2) Schmidt geht von einem ganz anderen Schöpfungsbegriff aus, als die anderen. Er will die Repristinationstheologie (Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung) ersetzen durch eine Anlagetheologie. Ihm scheinen bei Althaus und dem jetzigen Barth wichtige Teile des Erlösungs- und Schöpfungsglaubens beseitigt und durch den Gedanken der Neuschöpfung ersetzt. Diese Erlösung der Geschichte als Erlösung von der Geschichte sei eine Verkürzung des Schöpfungsgedankens. 7) Die ganze Schöpfung ist von vornherein auf das Heil, auf Christus, hin entworfen. 8) Die ersten Dinge sind in Fragwürdigkeit und Vorläufigkeit erschaffen. 9) Auch der Urstand ist schon status viatoris. 10) Deshalb steht auch das Endgültige noch aus und ist noch nicht in versteckter Weise im Raum der Vorläufigkeit als ein schon gekommenes oder gewesenes da. 11) Wir leben nicht in einer mittleren Welt zwischen Urstand und dem ihm gleichen Reich Gottes. Es gibt in Wirklichkeit nur die ersten Dinge, die Schöpfung der Vorläufigkeit, die auch gut ist, aber nur auf Hoffnung zur endgültigen Schöpfung. Gott führt uns durch sein gütiges Fragen aus der ungefragt geschaffenen Kreatur zur Gotteskindschaft. Mittlere Dinge dazwischen gibt es nicht. Unsere Entscheidung auf Gottes Frage erfolgt im Leben der Vorläufigkeit, der Geschichte der ersten Dinge. 12)

Schmidt bestreitet nicht, daß die Schöpfung für unser Handeln normativ sei, wohl aber, daß sie es ausschließlich sei. Deshalb wendet er sich gegen jede Theologie, die die Wiederherstellung einer ursprünglichen Schöpfungsordnung zum Ziel für Geschichte und Ethik macht. Dadurch mache man die Sünde, als etwas nachträglich hinzugekommenes, zum Anstoß der Geschichte. Die Gewißheit, daß Gott die Welt nicht anders als vollkommen geschaffen haben kann ,verführe dazu, den ersten Dingen das Gepräge der Endgültigkeit zu geben. 13) Daß die hamartiozentrische Theologie, trotzdem sie in einer gefallenen Schöpfung zu leben meine, immer versuche, den Zugang zur ursprünglichen Schöpfung zu finden, sieht er in zweierlei begründet: Einmal, daß sie selbst einsehe, es liege die Gefahr der metaphysischen Umdeutung der Sünde vor. Zum andern, daß sie sich mit der Bibel ins Einvernehmen setzen müsse, die doch auch die gegenwärtige Schöpfung preist. 14) Dieser Versuch hänge mit der Gleichsetzung der ersten und der letzten Dinge zusammen. Aber dieser Versuch, dem variablen Faktor des

Erdenlebens den konstanten unterzuschieben, gehöre zur Ontologie der Mystik, zum Streben des Menschen, bei sich selbst Wohnung zu nehmen. 15)

Die Realität der Sünde sucht er nicht zu erklären durch die Annahme einer zweiten Schöpfung des Zornes, die von der ersten durch den Urfall getrennt wäre und vor der endgültigen läge. 16) Was man Gericht über die Sünde nennt, ist keine neue Schöpfung, sondern die ungläubige Stellung zur Gabe des Schöpfers. 17) Die Natur, aber noch nicht die Ebenbildlichkeit, ist dem Geschöpf in gewisser Weise als Eigentum, als Leben übergeben. Aber man kann eben daraus noch keine ethische Konsequenzen ziehen, weil von dieser Möglichkeit auch die Sünde abhängt. 18) Schmidt glaubt der Prädestination Gottes besser gerecht zu werden, wenn er die Sünde nicht von einem Urfall ableitet. (Jahrbuch 222 ff.) Auch die Zeit hat nichts mit der Sünde zu tun, sonst würde Gott ja als Urheber der Zeit mit seiner Schöpfungsordnung seiner Offenbarungs- und Erlösungsordnung entgegen sein, wenn nämlich die Partikularität der Offenbarung von der Zeit abhinge. Sünde ist freie Tat der kreatürlichen Persönlichkeit. 19)

3) Schmidt bestreitet, daß vom Standpunkt der „Urfalls- und Repristinationstheorie" aus die Schöpfungsordnung überhaupt erkennbar sei. Wenn Erlösung Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung sein sollte, dann wären die mittleren Dinge durch einen nicht weniger breiten Todesgraben von den ersten Dingen getrennt, als von den letzten. 21) Der zeitliche Mensch kann dann in keiner Weise den ersten Dingen näherstehen als den letzten. Wenn Piper sage, das Todesgesetz Gottes habe zwar die Natur und die Erscheinungsweise der ursprünglichen Schöpfung verändert, aber nicht in ihr Wesen und ihre Substanz eingegriffen, so entziehe er sich den Konsequenzen seiner Theologie. 22)

Die Schöpfungsordnung der Vorläufigkeit sei dagegen mit Hilfe der Offenbarung zu erkennen. Denn der Glaube lebt mit der Schöpfungsordnung in Harmonie. 23) Glaube und Gnosis aber sind nicht Voraussetzungen, sondern Setzungen der Offenbarung. Der schöpfungsmäßige Bestand, an den Gott dabei anknüpft, ist das religiöse a priori, das allein durch die Funktionen des menschlichen Erkennens gebildet werden kann. In seiner Theologie der Geschichte verbindet Schmidt die Heilsordnung mit der Schöpfungsordnung. 24) Es gibt also gewissermaßen zwei Stufen in der Erkenntnis der Schöpfungsordnung. Die ungefragt ins Dasein gerufene Kreatur entdeckt in ihrer Gesetztheit ein sprechendes und forderndes Gesetz, die Uroffenbarung. Das ist die Erkenntnis des Geschaffenseins und des Vorhandenseins eines Gesetzes. (Christus hat den Glauben an den Schöpfer vorausgesetzt) Die

inhaltliche Kenntnis wird dann aus der Offenbarung geschöpft.
4) Das System Schmidts ist ungefähr folgendes: wir leben in den ersten Dingen, in einer Schöpfung, in die wir ungefragt hineingeschaffen sind. Aber diese Schöpfung und ihre Ordnung ist nur vorläufig. fragwürdig, d. h. würdig, gefragt zu werden. Dessen werden wir inne, wenn wir in Christus gefragt werden. Dadurch erhält diese vorläufige Welt der ersten Dinge ihren Entscheidungscharakter. Hier entscheidet es sich für uns, ob wir unter das Gericht fallen, oder teilhaben sollen an dem, worauf die Schöpfung angelegt ist, den letzten Dingen, Gotteskindschaft, Reich Gottes. Mit diesem Reich Gottes ist die Schöpfungsordnung der vorläufigen Welt nicht identisch.
5) Die Schöpfungsordnung ist die Ordnung der Welt, in der wir leben. Wir leben in den ersten Dingen, die ihre Ordnung für sich haben. In unserer Gesetztheit entdecken wir den fordernden Charakter eines Gesetzes. Es ist immanent.

Es wird uns nur inhaltlich erkennbar durch die Offenbarung, die von jenseits kommt. Damit ist denn zugleich auch einem Konflikt von Ethik der Schöpfungsordnung und positiver Offenbarung vorgebeugt.
6) Von Realisierung der Schöpfungsordnung kann man bei den Voraussetzungen Schmidts nicht viel reden. Es handelt sich ja nicht um eine ursprüngliche Schöpfungsordnung, deren Erfüllung in der Vollendung der Endzeit wieder erreicht werden soll. Die Schöpfungsordnung ist ja nur die Tatsache, daß diese Welt ein Ort zum Gehen ist (status viatoris), der Ort der Entscheidung. Sie dafür zu nehmen, das muß allerdings am menschlichen Gehorsam liegen. 25) Es kann für uns nicht um Realisierung der Schöpfungsordnung gehen, sondern nur um ihre Anerkennung.

VII. Parallellen außerhalb der evangelischen Theologie.

Die Bemühungen um den Begriff der Schöpfungsordnung haben ihren Wert zunächst darin, daß dadurch Theologie und Kirche mit der allgemeinen Geisteslage der Zeit in Verbindung gesetzt werden. Eine solche Verbindung ist immer notwendig, wenn die Kirche ihre Verkündigung wirklich allen vernehmbar machen will. Den Beweis dafür, daß der Gedanke der Schöpfungsordnung wenigstens zu seinem Teil an dieser Verbindung mitwirkt, liefern die mannigfachen Parallelen, die er auch außerhalb der evangelischen Theologie findet. Der neue Schöpfungsordnungsgedanke entspricht einer allgemeinen Haltung der Gegenwart. Es ist die einer erneuten Wertschätzung alles Wirklichen, Gegenständlichen, wie sich auch beispielsweise in der neuen Freude an der Leiblichkeit, in Sport, Naturbegeisterung usw. äußert. Man will in allen Dingen, auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit, sich an das objektiv

Greifbare, an feste Gegebenheiten halten. Dieser Gemeinsamkeit der Haltung entsprechen die außertheologischen Parallelen zum Begriff der Schöpfungsordnung. Das sind vor allem die philosophischen Bemühungen um die Auffindung einer objektiv gegebenen Norm (materiale Ethik) u. auf der anderen Seite die Naturrechtslehren der katholischen Theologie.

1a) Da ist zuerst die philosphisch-ethische Parallele zu nennen, die Wertethik, wie sie etwa von Max Scheler und Nikolai Hartmann 1) vertreten wurde. Sie ist nicht nur eine Parallele ohne unmittelbare Beziehung, sondern hat, wie wir schon andeuteten, hier und da Einfluß gehabt auf die Gestaltung des Schöpfungsordnungsgedanken. Diese materiale Wertethik lehnt die reine Formalethik als zu inhaltsleer und die Zweckethik als zum Eudämonismus führend ab. Man will eine Sittennorm finden, die allgemein gültig sei und unbedingten Verpflichtungscharakter habe, ohne sich jedoch mit dem reinen Formalismus der Kantschen Ethik zu begnügen. Hierzu dient die Theorie von einem Reich objektiver, materialer Werte, die unabhängig von menschlicher Anerkennung bestehen und gelten. Diese Wertwelt ist unterschieden und unabhängig von der veränderlichen Güterwelt, in der die Werte zur Erscheinung kommen. Unter diesen Werten besteht eine Rangordnung, die apriorisch, d. h. von der Güterwelt unabhängig ist. „Gut" und „böse" ist das Vorziehen bezw. Nachsetzen höherer gegenüber niederen Werten. Die Erkennbarkeit dieser Werte besteht darin, daß sie klar fühlbare Phänomäne sind. Nichts destoweniger sind sie aber nichtl boß Gefühlszustände, sondern materiale Qualitäten, echte Gegenstände. Die Rangordnung der Werte stellt eine Pyramide dar, deren Spitze ihr Schöpfer, Gott ist. Ganz abgesehen von der inhaltlichen Ausgestaltung dieses Wertsystems ist es ohne weiteres deutlich, wie sehr sich die philosophische Theorie mit dem den theologischen Gedanken über die Schöpfungsordnung berührt.

1 b) Desgleichen will Tillich die erfahrene Wirklichkeit zur Quelle der ethischen Norm machen. Er geht aus von dem transzendenten unbedingten Sein, das als solches der tragende Grund alles konkreten Seins, aller Dinge ist. Aber dieses unbedingte Sein ist unerschöpflich. Deshalb gibt es keinen direkten Weg, diese Tiefe ganz zu erfassen. Das uns zugängliche Sein besteht in Stufen, mehr oder weniger wahren Seins, je nach seiner Seinsmächtigkeit. Aber es ist nun nicht so, daß einfach in mehr oder weniger starken Graden der Seinsmächtigkeit die Welt eine notwendige und einfache Entfaltung des Seinsgrundes wäre. Es gibt Göttliches und Dämonisches in der Welt. Das Göttliche ist die Einheit von Seingestalt und Seinsunerschöpflichkeit, das Dämonische ist ihr Auseinander in der Existenz. Das Dämonische ist eine die Seinsgestalt zerstörende Uebersteigerung des Schöp-

ferischen und damit seine Verkehrung. Das Dämonische kann überwunden werden. Denn es ist nicht im Wesen der Schöpfung begründet, sondern nur in ihrer Möglichkeit, ihre Freiheit zu mißbrauchen. Daß das Dämonische zugunsten der göttlichen Seinsmächtigkeit überwunden wird, das ist das Heil. Und die Heilsgeschichte, der Kampf zwischen Göttlichem und Dämonischem, gibt überhaupt erst der Geschichte ihren unbedingten Sinn. An diesem Kampf muß der Mensch mitwirken, auch wenn er schon um das endgültige Heil weiß. Es geht für ihn nun darum, die eigentlich göttliche Seinsmächtigkeit zu erfassen. In seinem „gläubigen Realismus" sieht Tillich nun die Seinsmächtigkeit in der Existenz Der Dinge selbst, in Zeit und Werden, in ihrer Gegenwärtigkeit (Kairos) Das Handeln aus der Gegenwärtigkeit ist Handeln aus der im „Jetzt und Hier" konkret aufgefaßten Mächtigkeit des Seienden. Auch die ethische Norm muß die Gegenwärtigkeit ausdrücken. So werden also auch hier der erfahrbaren Wirklichkeit als solcher normative Elemente zugesprochen. Die Erkenntnis dieser Elemente, der Richtung der Gegenwärtigkeit auf bestimmte Inhalte, gründet er auf Intuition. Nicht aus der Autorität des Dogmas, nicht aus dem religiösen Bewußtsein ist diese Erkenntnis zu gewinnen, sondern nur aus der Wirklichkeit selbst durch unmittelbare Wesensschau. Als solche Erfassung des Seins aus der Wirklichkeit, der Gegenwärtigkeit, wertet Tillich beispielsweise den Klassenkampf des Proletariats, das in ihm sowohl durch das Dämonische bedroht werde als auch seinen Lebenssinn finde und dadurch getragen werde. 2)

1 c) Sodann sind zu erwähnen die Parallelen auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie. Eins der dringendsten Gegenwartsbedürfnisse ist das einer neuen Rechtsbegründung. In den Kriegs- und Umsturzzeiten gerieten alle überlieferten Anschauungen von Recht und Moral ins Wanken. So macht sich allmählich das Bedürfnis geltend, auch für das Recht eine neue Grundlage zu gewinnen, die nicht mehr nur auf dem Gedanken der Konvention beruht. Bezeichnend dafür sind die Versuche, das Recht wieder religiös und metaphysisch zu begründen, wie sie auf katholischer Seite etwa von Carl Schmitt 3) angestellt wurden, oder auf evangelischer Seite die freudige Aufnahme und Verwertung des Schöpfungsordnungsbegriffes durch Holstein und Gerber. 4)

1 d) Ebenfalls nicht bloß Parallele, sondern von den Aussagen der evangelischen Theologie beeinflußt und sie wieder beeinflussend, ist die neue Art völkischer Religiösität, wie sie etwa bei Wilhelm Stapel zu finden ist. 5) Hier will man, wie Stapel sagt: 6) Zeugnis geben für die erlebte Wirklichkeit Volk. Das Volk wird gesehen als unmittelbares Gebilde aus Gottes Schöpferhand, gegenüber dem sekundären menschlichen Gebilde des Staates und der inhaltsleeren Idee der Menscheit.

Das Volk hat eine Seele, das Volkstum, und es hat eine Aufgabe, die Volkheit. Begründung für die Wertschätzung dieses Wirklichkeitserlebnisses soll der Schöpfungsgedanke sein. Das Volk ist eine Idee Gottes, die nicht wir erzeugen, sondern aus der wir erzeugt werden, Gottfremdheit, Entfernung von dem lebendigen Schöpfer, dem quellenden Leben aus der Tiefe, führt zur Volksauflösung. Die Erkenntnis dieser schöpfungsmäßigen Gegebenheit ist Sache der Intuition. Der Gedanke der Volkheit ist nun aber mehr als eine Beschreibung eines Seienden. Volkheit ist „Anlage", Sein, das noch nicht ist und erst Wirklichkeit werden soll. Dazu dient der Staat. Auch er wird bei Stapel religiös begründet, oder wenigstens wird ihm ein metaphysischer Hintergrund gegeben. 7) Er ist von Gott mit der Schöpfung instituiert und mit ihr verworfen. (155) In ihm sind Elemente der ursprünglichen Schöpfung mit Elementen der Sünde vermischt. Reine Schöpfung ist der Staat, soweit in ihm das Prinzip der Herrschaft, das Verhältnis von Ueberordnung und Unterordnung, zum Ausdruck kommt. Denn das ist auch das Verhältnis des Schöpfers zu seiner reinen Schöpfung. Und dieses Verhältnis hat der Herr auch in seine Schöpfung gelegt (Gen. 1, 28) Sünde aber muß der Staat auch sein, insofern er auf alle Fälle auch die Abgrenzung in Freund nud Feind statuiert. (167 ff) Trotzdem also im Staat auch reine Schöpfung ist, gibt es doch keinen „christlichen" Staat. Denn Liebe, das einzige (nach Stapel) christliche Prinzip ist auf den Staat nicht anzuwenden. Es gibt nur einen christlichen Staatsmann. (119-158) Deswegen gibt es aber doch keinen Widerspruch zwischen Schöpfungsordnung und Bergpredigt; denn diese gilt nach Stapel nur für die Jünger, die Verkündiger der Lehre Jesu. (172 ff) Andrerseits aber dürfe der Gedanke, daß das Volk Schöpfungsordnung sei, das nationale Gewissen nicht beruhigen. Das Recht eines Volkes auf seinen eigenen Staat, auf seinen eigenen Nomos, beruhe darauf, daß es evangelisierbar sei (171 ff). Denn schießlich hat alles irdische sein Recht ja nur dadurch, daß es Gleichnis für ein mehr als nur irdisches ist. Die Schöpfung für den Himmel, der Staat, das Reich 8) für das Gottesreich. (166) Das Sein enthält also den Hinweis auf die Norm, ja als Anlage die Norm selbst. Doch wird die Realisierung der Anlage nicht einfach auf den Willen des Menschen gestellt, sie liegt in Gottes Hand, ist Schicksal. Dem Menschen bleibt nur der Gehorsam, die Einordnung.

2) Sodann stehen als wissenschaftliche Parallelen die neueren Bemühungen der katholischen Moraltheologie um den Begriff des Naturrechtes den philosophischen selbstständig gegenüber. Sie verdienen eine etwas eingehendere Betrachtung, denn sie lassen uns manches an den evangelischen Bemühungen um den Gedanken der Schöpfungsordnung deutlicher werden. Freilich wird gerade im katholischen Naturrecht auch der Abstand von der reformatorischen Haltung besonders deutlich. Die

Naturrechtslehre ist ein alter Bestandteil der katholischen Theologie, sie findet aber in der Gegenwart eine neue selbständige Durchdenkung 9). Als Hauptvertreter ist hier Mausbach zu nennen.

Das neue Interesse an dem alten Naturrecht beruht hier darauf, daß gegenüber dem „Rechts- und Moralpositivismus der Neuzeit" wieder feste und unverrückbare, gegebene Normen aufgezeigt werden sollen, an die sich Recht und Moral zu halten haben. 10)

Der Ausgangspunkt für die katholische Naturrechtslehre ist das Naturgesetz. So wie es ein physisches Naturgesetz gibt, nach dem wir abhängig sind vom Müssen durch die Ursache, so gibt es auch ein sittliches, nach dem wir vom Sollen um des Zieles willens abhängig sind. Beide wurzeln im metaphysischen Gesetz Gottes. 11) Das sittliche Naturgesetz ist das eigentliche Naturrecht im weiteren Sinn. Dieses Naturrecht umfaßt auch gewisse Pflichten des Menschen gegen sich und gegen Gott. Dagegen bezeichnet man mit Naturrecht im engeren Sinne die natürlich-sittlichen Grundlagen des Rechtslebens. Recht ist das, was einem zusteht, von anderen geschuldet wird. Naturrecht ist nun die Summe der einleuchtenden sozialen Normen, die das dem anderen strikt gebührende bezeichnen, der Inbegriff der natürlichen Sittengesetze soweit sie sich auf das gesellschaftliche Leben des Menschen beziehen. 12) Die eigentliche Frage des Naturrechtes ist also, ob es Normen gibt, die zu allen Zeiten und für alle Menschen mit Notwendigkeit Geltung haben. 13)

Die katholische Naturrechtslehre grenzt sich mit Entschiedenheit ab gegen einen physiologischen Naturalismus. 14) Unter Natur versteht sie vielmehr das Wesen, die Entelechie einer Sache oder des Menschen, 15) die Idee. Die natürlichen Werte oder Zwecke — die Begriffe werden hier nicht so streng geschieden — bilden eine Hierarchie mit innerlicher Stufenfolge. Sie stehen in einer doppelten Bezogenheit, einmal aufeinander, und einmal auf den Endzweck, Gott. Er ist absoluter Wert, demgegenüber die anderen relativ sind. Durch ihre Beziehung zueinander ergibt sich ihre Rangordnung, durch ihre Beziehung zum höchsten Gut die Absolutheit ihres Anspruchs. 16)

Das Naturrecht umfaßt Pflichten, die der Mensch Gott gegenüber, und Pflichten, die er dem Mitmenschen gegenüber hat. Gott gegenüber: Ihn zu lieben und zu ehren. Dem Menschen gegenüber: Jedem das Seine zu geben und niemanden Unrecht zu tun. Zusammenfassung solcher naturrechtlichen Vorschriften ist der Dekalog. 17)

Die Begründung dieser Naturrechtslehre ist überaus einfach. Das Dasein der naturrechtlichen Gebote wird ohne weiteres vorausgesetzt. Jeder muß das begreifen. Ein Zweifel ist einfach unmöglich. 18) Die Lebens- und Seinsordnung, auf der sich das Sittengesetz aufbaut, muß

als real erkannt werden. Der erkenntnistheoretische Zweifel an der transzendenten Wahrheit der vor uns stehenden Naturwelt, so sagt Mausbach. 19) muß zurücktreten, sonst ist gar kein Handeln möglich. Das Naturrecht ist nun begründet im Willen Gottes 20) Es ist kein Zufall, daß wir es haben, sondern Werk der Schöpfung. 21) Durch sie ist der Welt das Naturgesetz eingesenkt. Während in der älteren thomistischen Naturrechtslehre nur die selbstgesetzliche Vernunft Trägerin der Norm war, sieht man hier wieder im Anschluß an Augustin und nach Wiederentdeckung der empiristischen Seite bei Thomas sehr viel realistischer die Natur selbst dafür an. In Gott sind alle Ideen der Schöpfungswelt von Ewigkeit her lebendig. 22) Das Naturrecht wurzelt im metaphysischen Gesetz Gottes. 23) Daß Gott diesem Naturrecht in seiner Offenbarung widerspricht, ist also einfach unmöglich. So findet man denn auch, daß Jesus selbst das Naturrecht bestätige, z. B. wenn er sagt: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch.“ 24)

Das Naturrecht wird von der Vernunft erkannt. Daß es überhaupt erkennbar ist, wird bezeugt durch das allgemeine Bewußtsein der Menschheit. 25) Das Naturrecht beruht nicht auf der menschlichen Vernunft, sondern auf dem Willen Gottes. Die Vernunft ist nicht autonom, sie ist nur Erkenntnismittel. 26) Und zwar erkennt sie das Naturrecht spontan. 27) Sie erkennt es sowohl nach seinem Dasein, als auch nach seinem Inhalt. Sie ist die allen Menschen gemeinsame Erkenntnisform für das Sittengesetz 28) Insofern ist das Naturrecht eine Vernunftordnung (aber nicht eine Ordnung der Vernunft). Gegen die materialistische Triebmoral, welche die Dinge nur äußerlich erfasse, wird gesagt, daß es dem Katholizismus auf das W e s e n der Dinge ankomme, in welchem die natürliche Vernunft erst das wirkliche Sittengesetz erfasse. 29) Diese Vernunfterkenntnis ist unabhängig sowohl von der positiven Setzung des Menschen, wie auch von der übernatürlichen Offenbarung. 30) Die Erkenntnis ist möglich mit Hilfe der täglichen Erfahrung. Mit Hilfe des von der Erfahrung ausgehenden Denkens ist (auch ohne Offenbarung) sogar schon das Endziel, das unendliche Gut, Gott selbst, zu erkennen. Zum Beweis hierfür wird Aristoteles angeführt. 31) Nur über die Art und Weise der Erkenntnis ist man sich noch nicht ganz einig. Cathrein z. B. glaubt, daß die Vernunft spontan aus sich selbst schöpfe. Dem Menschen ist seine Aufgabe, die natürliche Ordnung ins Herz geschrieben. 32) Er nimmt also gewissermaßen idea innatae an. Demgegenüber vertritt Mausbach nach seiner eigenen Aussage einen gemäßigten Realismus. Angeboren ist der Seele nur die Anlage, das Vermögen der Wirklichkeitserkenntnis. Die Vernunft muß mit dieser Anlage aus der Welt der Wirklichkeit schöpfen, um die gesetz-

mäßigen Zusammenhänge und idealen Voraussetzungen zu erfassen. 33)
Trotz der Normativität der Natur reicht aber die Natur, das Naturrecht allein für die katholische Moral nicht aus. Der Moral kommt übernatürlicher Charakter zu um ihres Endzieles, Gott, willen. 34) Dieses Ziel, die Teilnahme an der göttlichen Vollkommenheit kann der Mensch durch Befolgung der Natur allein nicht erreichen. Denn ihr haften zwei Mängel an. Erstens leben wir im Sündenstande, wo das Naturrecht getrübt ist, wo durch die Sünde die Harmonie der Zwecke gestört ist. 35) Zum andern würde aber auch das natürliche Gute, das ungetrübte Naturrecht des Urstandes nicht genügen, weil der Mensch zu dem übernatürlichen Ziele der Gottähnlichkeit bestimmt ist. 36) Deshalb ist die Gnadenordnung der Uebernatur notwendig.

Die Natur ist das Wesen des Menschen. Ihre Ordnung ist die Vernunftordnung des Naturrechts. Uebernatur aber ist nach kathol. Auffassung 37) das, was nicht in der Natur des Menschen begründet ist, was nicht Entwicklungsmöglichkeit, nicht Konsequenz der Schöpfertat Gottes ist: Teilnahme an der göttlichen Vollkommenheit. Die Ordnung dieser Uebernatur ist die Gnadenordnung, in die wir von der Kirche hineingestellt werden.

Funktion dieser übernatürlichen Ordnung ist einmal die Ueberwindung der Sünde, Wiederherstellung der ursprünglichen Natur. Die Gnade ist eine Bereicherung der natürlichen Sittlichkeit. Sie bewegt die menschliche Freiheit wieder gemäß der Natur. 38) Zum andern hat sie den Menschen zu seinem übernatürlichen Ziel hinzuführen. Für die Moral hat diese Lehre von der Uebernatur die große Bedeutung, daß immer im Hintergrund die Meinung steht, eigentliche, volle Durchführung auch der natürlichen Sittlichkeit sei erst vom Geiste der Kirche aus möglich.

Die Verbindung von Natur und Uebernatur erfolgt in Christus, in dem Gott Mensch ist. Aber der Natur steht nun die Uebernatur nicht als ein völlig fremdes Akzidens gegenüber, sie bewahrt vielmehr die Natur unversehrt (sie stellt ja ihre ursprüngliche Reinheit wieder her) und sie knüpft an sie an. Dadurch ist die Verbindung überhaupt möglich. Die Uebernatur setzt die Freiheit, die gottebenbildliche, geistige Natur des Menschen voraus und leitet sie.

Das Naturrecht ist nun zwar nicht nur seinsollendes, sondern geltendes Recht. Das heißt es gilt auch ohne positive Fassung. Aber es muß doch angewandt werden. Es ist daher erwünscht, ja notwendig, daß eine positive Fassung aus dem Naturrecht abgeleitet werde. Denn es reicht an sich nicht aus. Die Forderungen des Naturrechts sind zu allgemein und die daraus gezogenen Folgerungen leuchten nicht immer allgemein ein. Deshalb muß eine Autorität da sein. Diese Autorität muß

auch die naturrechtlichen Forderungen den Verhältnissen entsprechend näher bestimmen können. Und endlich muß das positive Gesetz das Naturrecht sanktionieren, seine Geltung durchsetzen. 40) Doch wie kommt man nun zur Formulierung der naturrechtlichen Sätze, die dem positiven Recht als Grundlage dienen können? Das Naturgesetz soll doch unveränderlich sein. Bleibt man da nicht an alten kirchlichen Forderungen kleben, die heute undurchführbar sind? Oder andrerseits, faßt man das sittliche Naturgesetz ganz allgemein, muß es da nicht so abstrakt bleiben, daß praktisch wertvolle Formulierungen sich überhaupt nicht ergeben? Hier gehen die Ansichten wieder auseinander. Cathrein, der sich der älteren Tradition anschließt, meint, selbst ein so allgemeiner Satz, wie, „Jedem das Seine". genüge schon für eine eindeutige Normierung des Willens. Es gebe viele Dinge z. B. inbezug auf Ehre, Vermögen usw., welche die Menschen immer und zu allen Zeiten als das Ihrige ansähen und forderten. 41) Hier wird das Naturrecht als sehr starr, und konservativ aufgefaßt. Mausbach dagegen vertritt eine mehr funktionale Auffassung. Gewiß sei das Naturgesetz selbst unveränderlich, aber die Natur ändere sich. Und dementsprechend müsse sich auch die Formulierung der naturrechtlichen Sätze ändern. 42) So würde z. B. die Forderung: „Jedem das Seine" bleiben, aber was das ist, das jedem zukommt, das könnte sich im einzelnen ändern. Auf jeden Fall aber müsse bei der Auslegung des Naturrechts Vorsicht walten. Die Formulierung naturrechtlicher Sätze fordere Wissen und Studium, 43) sonst falle man häufig subjektivem Irrtum anheim. 44) Entsprechend dieser Anschauung hat man dann auch neuerdings eine ganze Reihe Fragen vom naturrechtlichen Standpunkt aus durchaus selbständig behandelt. Z. B. die Aenderung der katholischen Stellung zum Zins begründet man damit, daß nicht die naturrechtliche Forderung fallen gelassen worden sei, die Erwerb ohne Arbeit verwirft, sondern vielmehr in der heutigen Zeit der Kapitalwirtschaft eben die Natur des Geldes eine andere geworden sei, als sie es zur Zeit des Mittelalters war. 45) Oder zu der Theorie, daß das Völkerrecht nur durch die Verträge Geltung habe, findet Mausbach die naturrechtliche Grundlage darin, daß Verträge eben auf Grund des Naturrechts gehalten werden müßten: pacta sunt servanda. Die Selbstverpflichtung allein würde nicht genügen, sie könnte jeder Zeit aufgehoben werden. 46) Ja, man kommt den gegebenen Verhältnissen soweit entgegen, daß sogar die gelegentliche Durchlöcherung einer naturrechtlichen Forderung um ihrer Verflochtenheit in eine höhere Forderung willen gerechtfertigt wird so das Gebot: „Du sollst nicht töten!" bei Notwehr oder im Kriege. 47)

3) Das, was diese Parallelversuche um die Gewinnung objektiver ethi-

scher Normen von denen der evangelischen Theologie unterscheidet, ist nicht ihr Inhalt. Denn sehr oft bieten die evangelischen Theologen inhaltlich das gleiche. Es ist auch nicht die Begründung dieser ethischen Normen. Denn in der philosophischen Ethik, ebenso wie in der katholischen Naturrechtslehre, führen die objektiven Normen zurück auf das höchste Gut, Gott. Der Unterschied liegt vielmehr in der Art, wie die Erkenntnis der ethischen Normen und ihrer Begründung dem Subjekt einsichtig wird. In der philosophischen Ethik und in der katholischen Naturrechtslehre ist die Erkenntnis der inhaltlichen Normenn und ihrer Begründung schon dem natürlichen Menschen ohne weiteres möglich. Wo in der protestantischen Ethik ähnliche Begründungen auftreten, ist damit eben bewiesen, daß es sich nicht um genu in evangelische Einsichten handelt. Denn eine evangelische Ethik kann Erkenntnis der Schöpfungsordnung und ihre Anerkennung als solche nur vom Glauben aus gelten lassen.

B. Beurteilung.

I. Der Wert der Schöpfungsordnungslehre.

Bei der Beurteilung der neueren Bemühungen um den Begriff der Schöpfungsordnung müssen wir zunächst nach dem Wert ihrer Intention fragen, ehe wir uns sachlich mit den einzelnen Typen auseinandersetzen. Daß diese Intention bei aller Verschiedenheit der einzelnen Ausprägung im Grunde eine einheitliche ist, werden wir sehen, wenn wir die Lehre von der Schöpfungsordnung betrachten als das, was sie ist, nämlich einen neuen selbständigen Versuch, die Frage der Ethik nach verpflichtenden Normen für das menschliche Handeln zu beantworten oder besser, wenn die Ethik nicht zur Kasuistik werden soll, die Frage nach dem Ort der sittlichen Werte. Daß nun tatsächlich die Lehre von Schöpfungsordnung zur Beantwortung dieser Frage geeigneter ist als andere Einsätze, zeigt sich uns, wenn wir sie den bisherigen Haupttypen ethischer Beantwortung gegenüberstellen.

Die erste wirkliche bedeutsame Antwort auf die ethische Frage ist die des kritischen Idealismus Kants. Alleinige Norm des Handelns ist hier der gute Wille. Mit Absicht ist diese Bestimmung rein formal gewählt. Um der Reinheit der Ethik willen wird auf objektive Normen Verzicht geleistet. Die Bestimmung des Guten wird allein der selbstgesetzlichen Vernunft überlassen. So sichert diese Ethik zwar die Unbedingtheit und den Verpflichtungscharakter der sittlichen Forderung, aber durch ihren Formalismus, durch das Fehlen objektiver Normen gibt sie sich der Gefahr des Subjektivismus preis. Und durch den zum Subjektivismus neigenden Formalismus gibt sie in Wirklichkeit den notwendigen Anspruch der sittlichen Forderung auf Allgemeingültigkeit auf. Dadurch, daß sie reine Gesinnungsethik ist, die ihren Normen nur der selbstgesetzlichen Vernunft entnimmt, wird sie wirklichkeitsfremd. Und durch diese dualistische Beziehungslosigkeit zwischen sittlicher Gesinnung und konkreter Wirklichkeit bleibt sie für das praktische Handeln des Menschen bedeutungslos.

Gegen diesen Formalismus der Kantschen Ethik, der die Statuierung allgemein gültiger materialer Normen nicht erlaubt, hat man Einspruch erhoben. Den größten Einfluß unter den Kritikern des Kantschen Formalismus hat in neuerer Zeit die materiale Wertethik Schelers und N. Hartmanns erlangt. Die Entscheidung darüber, was gut ist, überläßt man hier nicht der selbstgesetzlichen Vernunft des Subjekts, sondern indem man ein Reich objektiver materialer, von Ich und Welt unabhängiger Werte annimmt, will man mit der Reinheit und dem Verpflichtungscharakter der sittlichen Forderung auch ihre Allgemeingültigkeit verbinden. Diese Ethik hat sicher das Verdienst, wirklich den Versuch gemacht zu haben, die Mängel des Kantschen Systems auszugleichen. Aber indem sie idealistisch die Wertwelt ganz scharf von der empirischen Güterwelt unterscheidet, aber gerade nicht trennt, und die Erkenntnis des Wertsystems zu einem, wenn auch intuitiven, so doch rein innerrationalen Vorgang macht, behält auch sie noch jenen Dualismus bei, und führt nicht zum Leben in der konkreten Wirklichkeit. Auch können die erkannten Werte nur rein humane Werte sein.

Dieser idealistischen Ethik, die die Wirklichkeit ganz aus den Augen verliert, steht auf der anderen Seite die positivistische gegenüber, die sich ganz an die Wirklichkeit des Gegebenen hingibt. Auch hier soll eine objektive materiale Norm das Handeln des Menschen bestimmen. Das ist entweder die gesetzlich, aber nicht teleologisch bestimmte Entwicklung des empirischen Seins, in die sich der Mensch einzuordnen hat (Spencer), oder die von der Wissenschaft zu erforschenden Zusammenhänge der Phänomene, gegen die sich der Mensch nicht auflehnen darf (Comte). Hier ist man einer praktischen Ethik schon erheblich näher; denn man erkennt nicht Normen, denen die Welt des konkreten Seins lediglich als Objekt menschlichen Handelns gegenüberstände, sondern in der Welt des konkreten Seins sieht man auch den Ort dieser Normen. Aber die konkrete Wirklichkeit ist Norm eben nur als Wirklichkeit. Damit wird der Einheit des menschlichen Geisteslebens nicht Rechnung getragen. Denn entweder muß man alle über das konkret Gegebene hinausgehenden idealen Seinswirklichkeiten leugnen, oder sie stehen zu der Welt des konkret Gegebenen in keiner Beziehung.

Einen Versuch, auch diese Lücke der Ethik auszugleichen, stellt die katholische Naturrechtslehre dar. Die Forderungen des Naturrechts sind objektive material bestimmte Normen, die nicht von außen an die Wirklichkeit herangetragen werden, sondern aus ihr selbst, aus der „Natur“ erkannt werden können. Und indem man nun lehrt, daß die „Uebernatur“ an die Natur anknüpfe, sie weiterführe und heilige, wird versucht, die Anschauung des Natürlichen mit der des Uebernatürlichen,

des Konkreten mit der des Idealen, zu verknüpfen, d. h. die Einheit des menschlichen Geisteslebens zu wahren. Aber dieser Versuch ist in seinem Ansatzpunkt schon mißlungen. Es erfolgt ja keine wirkliche Durchdringung beider Gebiete. Das ethische Gebiet bleibt im letzten Grunde selbstständig. Das Reich der Natur kann als seinem Wesen nach in sich Abgeschlossenes auch ohne die Uebernatur völlig ausreichend erkannt werden, sodaß die daraus resultierenden ethischen Forderungen schon von sich aus Gültigkeit haben. So ist der ergänzenden Verbindung mit der Uebernatur keine Notwendigkeit zugesichert.

All diesen ethischen Versuchen gegenüber stellt nun die Lehre von der Schöpfungsordnung etwas absolut neues und wertvolles dar. Denn von ihrem Ansatzpunkt aus kann wirklich mit Erfolg versucht werden, den in obiger Auseinandersetzung zu Tage getretenen Forderungen an die Ethik gerecht zu werden:

1) Als Willensäußerung Gottes ist die Schöpfungsordnung unbedingt verpflichtend.

2) Aus der Schöpfungsordnung müssen sich objektive und allgemein gültige Normen ergeben, weil diese Ordnung ja nicht vom Individuum gesetzt, sondern vorgefunden wird.

3) Diese Normen sind Ordnung der ganzen Schöpfung, die nicht nur in sich ruhender Geist, sondern auch materiales Sein ist. Deshalb kommt man über die Gesinnungsethik hinaus auch zu materialen Bestimmungen des sittlich Guten.

4) Eine Ethik der Schöpfungsordnung kann nicht wirklichkeitsfremd sein; denn da die konkrete Wirklichkeit als Schöpfung gesehen wird, werden aus dieser die Normen erkannt. Die Wirklichkeit ist also nicht nur Ort des Handelns, sondern auch Ort der Werte.

5) Indem die Schöpfungsordnung als Ordnung Gottes, also irgendwie als Offenbarung erkannt wird, indem darauf gerade ihr Verpflichtungscharakter beruht, wird die Sittlichkeit somit in die Religion einbezogen und mit ihr verquickt, daß wirklich der Einheit des menschlichen Geisteslebens Rechnung getragen ist.

So ist die Eigenart des allen Lehren von der Schöpfungsordnung anderen Ethiken gegenüber Gemeinsame deutlich geworden und ist der Wert dieses Versuches für die Ethik festgestellt; ob aber dieser Versuch gelungen ist, ob der Ansatzpunkt wirklich möglich ist, das kann nicht eine immanente Betrachtungsweise, sondern erst eine theologische Beurteilung entscheiden.

II. Der sachliche Ausgangspunkt.

Für die theologische Beurteilung kommt es nicht nur auf den praktischen Wert des Schöpfungsordnungsbegriffes an, sondern auch vor

allem, ob dieser Begriff, so wie er gebraucht wird, in der evangelischen Theologie Recht, Möglichkeit und Notwendigkeit hat. Bei dieser kritischen Untersuchung können wir uns also auch nicht damit begnügen, festzustellen, ob der Begriff der Schöpfungsordnung evangelischem Glauben nicht widerspricht, und bejahenden Falls ihm sein Recht zusprechen. Es geht auch nicht darum, irgend ein beliebiges Moment des evangelischen Glaubens aufzufinden, von dem aus eine Begründung der Schöpfungsordnungslehre möglichst leicht wäre. Vielmehr muß der Begriff der Schöpfungsordnung, wenn er in der evangelischen Theologie berechtigt sein soll, unmittelbar auf das Zentrum des evangelischen Glaubens bezogen sein. So muß die erste kritische Frage, die wir an die verschiedenen Typen der neuen Schöpfungsordnungslehre stellen, die nach dem sachlichen Ausgangspunkt sein. Es ist die Frage, ob man wirklich bei der Begründung der Schöpfungsordnungslehre von dem Zentrum des evangelischen Glaubens ausgegangen ist, ob das spezifisch Evangelische zur Geltung kommt.

Das Zentrum des evangelischen Glauben aber ist es, daß er seinem innersten Wesen nach die Beziehung Gottes zum Menschen als Heil erfährt, und zwar in der Form der Rechtfertigung, die ihm in Christus geschenkt wird. Das Verhältnis der anderen Glaubenssätze zu diesem Zentrum ergibt sich von daher, daß der Glaube, wie ihn die Reformation verstand, ja nicht eine fides historica, eine Addition von Dogmen ist, sondern vielmehr eine lebendige Erfahrung. Von hier aus wird alles andere gesehen, auf diese Erfahrung werden alle Erkenntnisse bezogen. (vgl. Luther, der bei der Erklärung der Gebote immer wieder vom ersten Gebot ausgeht.) Deshalb kann auch der Begriff einer Schöpfungsordnung nur dann ein Recht in einer evangelischen Theologie haben, wenn er unmittelbar auf die Lehre von der Rechtfertigung bezogen wird.

Gegen diese Forderung fehlen aber die meisten Vertreter der Lehre von der Schöpfungsordnung. Bei Wünsch ist der Ausgangspunkt die Erfahrung der Allmacht Gottes und der Zweckhaftigkeit des göttlichen Willens. Sein Gottesbegriff ist nicht der genuin christliche; denn er ist nicht christozentrisch orientiert. Das Christentum ist ihm wie er sagt, nicht in erster Linie Erlösungsreligion, sondern Offenbarung von Allmacht, Wille und Güte Gottes. 1) Zum andern kommt bei Wünsch auch inhaltlich nicht das spezifisch christlich-evangelische zur Geltung, das „wie" der göttlichen Güte. Den Glauben, daß Gott allmächtig und gut ist, können alle Religionen haben. Die christliche Heilserfahrung aber sieht von Christus her, daß Gottes Wille ebenso zweckhaft sein könnte wenn er den Menschen vernichtete, daß er aber ohne jeden Grund uns gegenüber gut ist und uns dessen in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu versichert. Auch bei Schreiner ist

ebensowenig wie bei Wünsch das primäre Erlebnis des christlichen Glaubens zum Ausgangspunkt genommen. Er ignoriert die Heilsgeschichte; denn er kennt Gottes Wirken nur als das Schöpferwirken. Er will zur Erkenntnis der Schöpfungsordnung kommen durch das Erlebnis daß Gott den Menschen beruft zur Teilnahme an seiner Schöpfertätigkeit. 2) Diese Erfahrung kann sicher den Menschen stolz machen, aber sie schenkt ihm doch nicht das, was der christliche Glaube Heil nennt. Auch diese Erfahrung kann jede andere Religion für sich in Anspruch nehmen, man denke nur an die vorderasiatischen Religionen, in denen man in menschlicher Zeugungskraft die Teilnahme an göttlicher Schöpferkraft sah. Die Berufung zu göttlicher Schöpfungsgemeinschaft ist an sich noch nicht primär christliches Erlebnis. Dieses kann erst bestehen in der Berufung zum Mitschaffen an der in Christus geschehenen Neuschöpfung. Doch dieser neutestamentliche Gedanke ist hier eben nicht die Grundlage, sondern im besten Falle eine alttestamentliche Gottesvorstellung.

Doch auch dort, wo man sich scheinbar auf echt christliche Gedanken stützt, muß noch sehr genau untersucht werden, ob es wirklich das ursprüngliche Anliegen des evangelischen Glaubens ist, von dem aus man zur Schöpfungsordnung gelangen will.

So geht Brunstäd, indem er in seine Anschauung von der Schöpfungsordnung den Geschichtsgedanken mit hineinnimmt, scheinbar auf den christlichen Gedanken der Heilsgeschichte ein, aber er löst ihn auf, indem er ihn nicht christozentrisch, sondern allgemein kulturgeschichtlich faßt. Auch die christliche Sündenerfahrung will er ernst nehmen; denn er redet davon, daß die Schöpfungsordnung sichtbar werde dadurch, daß die Heilserfahrung die Sünde bricht. 3) Aber für Brunstäd ist Sünde nur Unvollkommenheit, mangelnde Bewältigung der schöpfungsmäßigen Aufgabe. Und Heil ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, der unbedingten Persönlichkeit, die Erkenntnis, daß ich der Mensch teilhabe an jener großen Bewegung Gottes in sich selbst. Diese Erkenntnis soll mich veranlassen, für mein Teil daran mitzuarbeiten, daß diese Bewegung vorwärts geht. Aber ist solche Erkenntnis wirklich das Heil, wie es die Reformation verstanden hat? Hier bin ich, hier ist mein Heil doch nicht abhängig von einem gnädigen Gott. Hier hängt doch nicht die Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung von der Heilserfahrung ab, sondern umgekehrt von meiner ahnenden und strebenden Erfüllung, von meinem facere quod in me est hängt es ab, inwieweit ich der Gottesgemeinschaft teilhaftig werde. Hier ist eine vernünftige Erkenntnis der Schöpfungsordnung vorausgesetzt, und ihre Erfüllung erringt sich das Heil. Das ist eine gefährliche Annäherung an den katholischen Verdienstgedanken.

Aehnlich steht es bei H. D. Wendland. Auch für ihn ist, wie wir sahen, die Schöpfungsordnung die Ordnung jener Selbstbewegung Gottes im idealistischen Sinne. Er spricht aber dann davon, daß Grundlage der Socialethik „ein Prinzip des . . . Glauben sein sollte, das den Menschen als Glied der Gemeinschaft betrifft." 4) Von hier aus beruft er sich dann immer auf die Schöpfungsordnung, in der die oberste Gemeinschaft ihm die Kirche ist, die allen anderen Gemeinschaften ihren schöpfungsmäßigen Sinn zeigen soll. Ausgangspunkt ist also das Erlebnis der Berufung zur Gemeinschaft. Aber das Erlebnis der Gemeinschaft ist doch nicht primär religiöses, geschweige denn christliches, selbst wenn es das der religiösen Gemeinschaft ist. Die Christlichkeit solcher religiösen Gemeinschaft ist nur akzidentiell; denn die Gemeinschaft wird nicht erst von Christus her erfahren. In Wirklichkeit fehlt also Wedlands Schöpfungsordnungsgedanken eine Begründung aus dem Kern evangelischem Glauben. Daran ändert es auch nicht, daß er ein ander Mal den Gedanken der Schöpfungsordnung in die Rechtfertigungslehre einordnet.Denn der Gedanke, daß das Volk Schöpfungsordnung ist, worauf es ihm hier ankommt, 5) ist eben nicht auf der Lehre von der Rechtfertigung aufgebaut, sondern es wird nur versucht, zu zeigen, daß er evangelischem Glanuben nicht widerspricht. Das genügt aber noch nicht, um ihn in der evangelischen Theologie notwendig zu machen.

Eine viel christlichere Begründung scheint bei P. Althaus vorzuliegen, der vom trinitarischen Gottesgedanken ausgeht. 6) Da Gott ein einheitlicher Wille ist, so schließt er, muß er sich auch in der ersten Person, dem Schöpfer offenbaren. Also steht die Schöpfungsordnung als gleich berechtigte Norm neben dem Willen Christi. Damit ist für Althaus der Gedanke der Schöpfungsordnung begründet. In Wirklichkeit löst er dabei den trinitarischen Gottesgedanken dadurch auf, daß er den Schöpfer auch ohne Christus sehen will, die Schöpfung ohne Sünde und Gericht; das zeigt sich in der Tatsache, daß für Althaus im Gegensatz zu Luther, der Staat und der Krieg nicht durch die Sünde beeinträchtigt, nicht durch sie bedingt ist. 7) Die Welt wird eben hier, ähnlich wie im Katholizismus, als in sich vollkommene Natur angesehen, der Christus nur eine bessere Sittlichkeit bringt, ohne daß er sie zur neuen Schöpfung zu machen braucht.

In etwas anderer Weise stellt auch Gogarten, der in seinem Buche „Ich glaube an den dreieinigen Gott" sofort vom Schöpfer und Schöpfung reden kann, die drei Personen der Gottheit selbständig und ohne höhere Gemeinsamkeit nebeneinander.

Bei Althaus und Gogarten wird der christliche Gottesgedanke in Wirklichkeit in einem Tritheismus aufgelöst. Bei beiden ist im Grunde genommen das Trinitätsdogma nur eine schlecht verstandene ontologische

Spekulation, bei der noch dazu das Moment der Einheit nicht zu seinem Recht kommt, da nur die Wesensgleichheit, nicht aber die Wesenseinheit gesehen wird. Um dieses eine Wesen Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist aber wissen wir doch nur durch Christus und deshalb ist es nicht das Anliegen der reformatorischen Theologie zu wissen, wie dieses Wesen in sich beschaffen ist, sondern wie es sich zu unseren Heilsbedürfnissen verhält. So ist dort trotz der engen Ablehnung an die reformatorischen Formeln der eigentlich evangelische Ausgangspunkt verfehlt worden.

Ebenfalls die Form und nicht den Inhalt nimmt H. W. Schmidt zum Ausgangspunkt. Die Schöpfungsordnung ist ihm die Tatsache, daß diese Welt für den Menschen der Ort der Entscheidung ist, 8) weil nach ihm in der Frage der Entscheidung der Mensch die Gottesbeziehung erfährt. Aber wenn anders Gott der allmächtige Herr ist, von dem letzten Endes auch unser Ja oder Nein zu seiner Entscheidungsfrage abhängt, dann ist doch diese Entscheidung nicht das Letzte und Höchste in der Gotteserfahrung. Das wesentliche der Gotteserfahrung, auf das es ankommt, ist doch, daß diese Entscheidung Entscheidung zur Gnade ist. Nur dann ist diese Erfahrung wirklich Erfahrung der Gottesbeziehung, nur dann ist sie Erfahrung des Christen. Und in der Entscheidung weiß ich dann auch, daß das Leben nicht nur ein Leben unter der Entscheidung, sondern auch ein Leben unter der Gnade ist und doch noch vielleicht einer wirklichen Ordnung bedarf.

Gegenüber diesen verkehrten oder unzureichenden Begründungen sind eine Reihe von Theologen zu nennen, welche versuchen, bei der Begründung des Schöpfungsordnungsbegriffes wirklich die Hauptmomente evangelischen Glaubensn zur Geltung zu bringen.

Der Kritiker des Begriffs der Schöpfungsordnung, Karl Barth will ihre Erkennbarkeit nur in der Versöhnung ermöglicht sehen. Das Wort des Versöhners ist es, das uns an das Werk des Schöpfers erinnert und durch die Verheißung der Erlösung dieser Erinnerung Wert gibt. 9) Hier wird jedoch trotz richtigen Einsatzes zu wenig gesagt, wie wir unten zeigen werden.

An dieser Stelle muß noch einmal auf F. Gogarten eingegangen werden; denn es scheint so, als ob er andererseits doch eine Verbindung herstellen wolle zwischen dem Wort des Schöpfers und dem des Christus, und zwar durch den Gedanken der Sünde. Christi Wirken ist Erlösung von der Sünde. Erlösung von der Sünde aber ist Wiederherstellung oder besser Erfüllung der Schöpfungsordnung. Dadurch aber, daß hier nur von der Fichteschen Ich-Du-Beziehung her argumentiert wird, wird das Heilswirken Christi nicht in seiner Fülle

erfaßt. Es gibt doch auch noch andere Sünden des Menschen als die gegen andere, z. B. gegen die Umwelt oder gegen sich selbst (vgl. Althaus).

Einen Ausgangspunkt wirklich evangelischer Theologie finden wir nur bei O. Piper und E. Brunner.

Piper geht aus von dem Glauben, der um sein Heil weiß. Er charakterisiert den evangelischen Glauben seiner Form nach als Reue. Diese Form hat der evangelische Glaube um seines Inhalts willen. Reue ist mehr als Schuldgefühl, das nichts von Vergebung weiß. Der Glaubende bereut, daß die Welt und sein eigenes Leben in ihrem jetzigen Zustand nicht seinem Heil entsprechen. Aber durch Gottes Offenbarung weiß er zugleich auch um sein Heil und um das Erlösungsgeschehen in Christus, das sich an der ganzen Welt vollzieht und sie wieder zur Schöpfung Gottes macht. 10)

Und Brunner betont, daß die Ordnungen als Gottes Gebot, also als Schöpfungsordnung erst erkannt werden können von dem neuen Menschen, dem in Christus die Gerechtigkeit geschenkt ist. 11)

Weniger deutlich wird die Bedeutung der ganzen evangelischen Glaubenshaltung für die Erkenntnis der Schöpfungsordnung bei A. de Quervain. Er sagt, daß Erkenntnis der Schöpfungsordnung nur von der Erkenntnis der Sünde aus möglich sei. 12) Es geht ihm aber nur darum, den Begriff der Schöpfungsordnung durch den Hinweis auf die Sündenerkenntnis vor dem Naturalismus zu schützen. Worauf dann aber die auch bei ihm vorhandene positive Seite, daß man überhaupt von Schöpfungsordnung reden darf, zu gründ ensei, wird von ihm nicht gesagt.

Wenn man aber wirklich als evangelischer Theologe von Schöpfungsordnung reden will, dann muß man auch klar und deutlich zeigen können, wie die Anschauung von der Schöpfungsordnung mit dem Kernpunkt evangelischen Glaubens zusammenhängt.

III. Der methodische Ausgangspunkt.

Die zweite Frage, die wir an die verschiedenen Vertreter der Schöpfungsordnungslehre stellen, muß die sein nach ihrem methodischen Ausgangspunkt. Das heißt, es muß gefragt werden, auf welche Art und Weise man überhaupt dazu kommt, von Schöpfungsordnung zu reden. Damit ist die Frage zugleich die nach der Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung. Das Kriterium, an dem wir die verschiedenen Antworten auf diese Frage prüfen können, muß sich konsequent von dem oben als richtig erkannten sachlichen Ausgangspunkt her ergeben.

Es gibt vier Versuche, diese Frage zu beantworten. Die beiden ersten Versuche sind die rationalen. Einmal beruft man sich auf die

angebliche Fähigkeit des Menschen, intuitiv die wahre Sachlage erfassen zu können. Wer mit offenen Augen durch die Welt gehe, dem müsse es ohne weiteres aufgehen, daß uns eine Ordnung umfaßt, uns fordernde Gesetze entgegentreten, die nicht von Menschen gemacht sind. Sie müßten vom Schöpfer der Welt stammen. So stoße der Mensch von aus unmittelbar auf den Gedanken der Schöpfungsordnung. Zum andern Mal beruft man sich auf das diskursive menschliche Denken der Vernunft. Man will durch immanente Ueberlegung zum Gedanken der Schöpfungsordnung vordringen Es könne sein z. B. die Frage nach der Herkunft der Welt, durch welche die Vernunft angeregt wird. Als einzige befriedigende und einleuchtende Antwort finde die Vernunfi die spekulative Annahme einer Schöpfung. Ein übermächtiges Wesen müsse die Welt hervorgebracht haben. Zur Idee eines solchen übermächtigen Wesens gehöre aber auch die Vorstellung des zweckhaften und vernünftigen Willens. Der Schöpfergott müsse mit der Erschaffung der Welt einen Zweck verfolgen und zur Durchführung dieses Zweckes müsse er der Welt eine Ordnung gegeben haben. Es könne aber auch die Frage nach dem Sinngrund unseres Daseins sein, die die Vernunft sich beantworten müsse: Warum leben wir, warum müssen wir uns bemühen und plagen und schließlich doch sterben? Die Vernunft könne keinen Sinn finden, den die Welt in sich selbst hätte. So werde sie hingeführt zum Gedanken an eine transzendente Macht, den Schöpfer, von dem diese Welt abhängt, von dem sie ihren Sinn und ihre Ordnung empfängt. Und endlich könne es auch die Tatsache einer vorhandenen Ordnung sein, die der Vernunft den Anstoß gebe. Die menschliche Vernunft erkenne, daß diese Welt sinnvoll und zweckmäßig geordnet ist. Ja nicht nur das, sie erkenne auch sittliche Forderungen, die ihr als richtig und gut einleuchten. Woher solle der Welt diese Ordnung und Zweckmäßigkeit kommen? Von selbst entstehe so etwas nicht. Die Vernunft sucht nach dem Ordner und Gesetzgeber, der den Ordnungen die Verbindlichkeit verleiht. Nur der, der die Welt gsschaffen hätte, könnte ihr diese Ordnung gegeben haben. So führe die Vernunft auf den Gedanken der Schöpfungsordnung. Doch neben dem intuitiven und rationalen, den beiden unmittelbar natürlichen Erkenntnisversuchen, giebt es doch noch eine d r i t t e Antwortmöglichkeit. Man kann versuchen, von einer Art natürlichen Religion oder natürlichen Offenbarung aus zum Gedanken Schöpfungsordnung zu kommen. Der Mensch habe schon von Natur aus gewisse religiöse Anlagen und Vorstellungen. Zu diesen natürlichen religiösen Vorstellungen könne unmittelbar auch der Gedanke der Schöpfung und Schöpfungsordnung gehören, das ist etwa der Gedankengang der katholischen Naturrechtslehre oder es genüge auch das Wissen das Dasein eines allmächtigen Wesens, Gott, dem gegen-

über die Welt dann nur seine Schöpfung sein könne.Wegen der Vollkommenheit des göttlichen Willens müsse die Welt als Schöpfung, als Ausdruck dieses Willens, geordnet sein. Diesen drei Antworten, welche die Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung auf natürliche Fähigkeiten des Menschen, des Menschengründen, welche vom Menschen aus zum Begriff der Schöpfungsordnung kommen wollen, steht eine vierte gegenüber, die das alles ablehnt. Sie will sich nur auf die spezielle Offenbarung berufen. Von Schöpfungsordnung etwas wisren, von Schöpfungsordnung reden könnten wir nur, soweit uns in Christus etwas darüber offenbart ist. Alle anderen Möglichkeiten sind ausgeschlossen. So spitzt sich letzten Endes die Frage nach dem methodischen Ausgangspunkt dahin zu, ob die Möglichkeit, um Schöpfungsordnung zu wissen, schon auf natürlichem Wege erreichbar sei oder erst von der Offenbarung in Jesus Christus her.

Zweifellos hat in der evangelischen Theologie nur jene vierte letzte Anschauung Recht. Denn schon bei der Frage nach dem richtigen sachlichen Ausgangspunkt haben wir als Kernstück des evangelischen Glaubens die Lehre von der Rechtfertigung herausgestellt. Die Begegnung mit der rechtfertigenden Gnade Gottes erlebt der evangelische Christ aber doch nur durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Das aber ist die Frage, die wir an die verschiedenen Vertreter der Schöpfungsordnungslehre stellen müssen, ob sie auch zum methodischen Ausgangspunkt wirklich die spezielle Offenbarung in Christus genommen haben.

Tatsächlich kommen ja auch bei den theologischen Vertretern der Schöpfungsordnungslehre jene anderen Antwortversuche so rein und abstrakt, wie wir sie oben typisierten, überhaupt nicht vor. Wohl aber versucht man hier und da mehr oder weniger deutlich und bewußt jene anderen Begründungen in die theologische Brgründung mit hineinzunehmen oder wechselweise mit ihr zu verwenden. Deshalb mag uns doch die schematische Aufstellung der Möglichkeiten nützlich sein zu einer schärferen Unterscheidung der einzelnen Typen.

Die intuitive Erfassung von Dasein und Inhalt einer Art Schöpfungsordnung vertritt eigentlich nur die Wertphilosophie Schelers und N. Hartmanns. Objektive materiale Werte sollen dem Menschen unmittelbar evident sein, desgleichen die Rangordnung, in der sie stehen. Und weil man die oberste Spitze dieses Wertsystem Gott, den Schöpfer nennt, deshalb kann man hier auch eine Art Schöpfungsordnungslehre sehen. Gegen diese Lehre aber muß einmal eingewandt werden, daß die Eindeutigkeit jener Evidenz gar nicht erwiesen ist. Tatsächlich ist hier die inhaltliche Erfassung der Schöpfungsordnung eine Sache des subjektiven Wertfühlens und die dann auftretenden Verschiedenheiten des Wertfühlens müssen den Zweifel an der Realität und unbeding-

ten Geltung des für Schöpfungsordnung gehaltenen Wertsystems wecken. Zum andern muß gefragt werden, mit welcher Berechtigung man dieses Wertsystems mit Gott dem Schöpfer in Verbindung bringt. Intuitive Erfassung von Werten mag zwar zum Wesen des Menschen gehören, aber diese intuitiv erfaßten Werte sind doch noch nicht selbverständlich und an sich Schöpfungsordnung. Um die kann man erst von der Erkenntnis des Schöpfers und der Schöpfung her wissen. Solche Erkenntnis ist aber nicht etwas, was zum Wissen jedes Menschen gehörte. Sie ist nur dem Glaubenden gegeben.

So glaubt denn auch Wünsch, der sein Naturrecht der Werte auf unmittelbares Wertfühlen gründen will, diese Begründung verknüpfen zu müssen mit jener anderen, daß Rangordnung, Realität und Ursprung der Werte erst durch den christlichen Schöpfungsgedanken aufgehellt werden, durch den das Naturrecht der Werte zur Schöpfungsordnung wird. 1)

Aber diese Verknüpfung ist bei ihm doch nur äußerlich. Denn wenn die intuitive Erfassung der Werte erst einer Bestätigung durch den christlichen Offenbarungsglauben bedarf, handelt es sich entweder garnicht wirklich um eine intuitive Erfassung der Schöpfungsordnung, oder aber die Offenbarung wird nicht als Ausgangspunkt ernst genommen. Daß das Letztere bei Wünsch der Fall ist, zeigt die bereits oben erwähnte Schrift über Reich Gottes und Marxismus, in der er dem Marxismus die Aufgabe zuweist, Leitfaden für die Erkenntnis der Weltgesetze zu sein, wogegen die Bibel nur zu bestätigen hat, daß die Welt Gottes Schöpfung ist. Hier zeigt es sich deutlich, daß bei Wünsch ein Schöpfungsgedanke zu Grunde gelegt ist, der vielleicht alttestamentlich sein könnte, in dem aber das Wirken Christi noch keine Rolle spielt.

Eindrucksvoller sind schon die Ansichten, die durch Vernunftnotwendigkeit auf den Gedanken der Schöpfungsordnung geführt zu sein scheinen. Einen solchen Anspruch erhebt der Katholizismus für seine Naturrechtslehre. Hier sollen es Naturgesetze sein, die der menschlichen Vernunft unmittelbar evident sind. Und von den niederen Werten des sittlichen Naturgesetzes emporschreitend soll die menschlich Vernunft selbstständig auch zur Erkenntnis des höchsten Gutes, Gottes, des Schöpfers und Gesetzgebers gelangen. Von der Erkenntnis des Konkreten kommt man zur Erkenntnis der Ordnungen des Konkreten. Hier ist der Ausgangspunkt die Erkenntnis einer bestehenden Ordnung. Einen ähnlichen Weg gehen die Kulturidealisten. Allerdings, während für den Katholizismus das sittliche Naturgesetz etwas gegebenes ist, ist es für den Idealisten etwas aufgegebenes. Sie folgern nicht aus einem bereits erkannten Gesetz seinen göttlichen Ursprung. Die Sinnhaftigkeit

der Welt ist für sie erst ein Postulat der Vernunft. 2) Da diese Sinnhaftigkeit aber in der Welt selbst nicht zu finden ist, so muß sie ihr von einem Schöpfer gegeben werden. Somit ist auch der Gedanke an den Schöpfer hier nur ein Postulat der Vernunft. Diese Anschauung ist bei Brunstäd mit der katholischen vereinigt. Für ihn sind sie nur zwei Seiten derselben Erkenntnis. Negativ wird er auf den Gedanken der Schöpfung geführt durch die Erkenntnis, daß die Welt doch nicht Letztes sein könne. Und positiv faßt er die Welt als Schöpfung, als synthetischen Zusammenhang der Wirklichkeit, erkennt er die Welt als Schöpfung an ihrem Ordnungscharakter. 3) Gegen die eine Seite dieser methodischen Grundlegung ist zu sagen, daß einmal der Ordnungscharakter dieser Welt garnicht einwandfrei nachzuweisen ist, ebensowenig ein sittliches Naturgesetz. Sodann würde aber auch die Erkenntnis einer solchen Weltordnung, wenn sie einwandfrei wäre, nicht mit Notwendigkeit zu der Anerkennung führen, daß diese Ordnung auf Gott, auf einen Schöpfer zurückgehe. Auch der historische Materialismus z. B. sieht eine Weltordnung, ohne auf den Gedanken der Schöpfung geführt zu werden. Die Weltordnung, deren Erkenntnis also nicht unbedingt den Schöpfungsgedanken fordert, ist entweder undurchbrechbares Naturgesetz, dem gegenüber eine sittliche Entscheidung überhaupt nicht möglich ist, weil es sich selbst durchsetzt, oder vernünftiges Sittengesetz, dem aber wiederum der Anspruch göttlicher Geltung mangelt. Dieser Anschauung gegenüber, die zuerst die innerweltlichen Werte sieht, und dann von ihnen aus erst eine positive Weiterführung zu Gott will, hat Heim 4) recht, daß hier Gott nur der krönende Giebel des Gebäudes sei, aber nicht der tragende Grund, ohne den alles zusammenfällt; diese Anschauung halte sich gerne für die einzige, die ein wirkliches Verhältnis zur Schöpfungsordnung zu Volkstum und Rasse habe, in Wirklchkeit gelte das aber gerade nicht von ihr, sondern von jener anderen, für welche die innerweltlichen Werte überhaupt erst von der Sicherheit des Gottesgedankens aus möglich sind. Gegen die andere Seite, die vom Postulat der Sinnhaftigkeit dieser Welt ausgeht, ist einzuwenden, daß ein Postulat keine Gewähr für die Realität seiner Entsprechung bietet. Dementsprechend würde ein hierauf gegründeter Schöpfungsordnungsbegriff und seine Forderungen ebenfalls wieder der Autorität ermangeln, die notwendig ist, um wirklich zur sittlichen Entscheidung zu treiben. Will man aber, wie die theologischen Vertreter einer solchen rationalen Grundlegung es versuchen, die Offenbarung des Schöpfers nachträglich zur Bestätigung der postulierten Schöpfungsordnung heranzuziehen, so ist nicht einzusehen, warum nicht diese Offenbarung, die allein die nötige Sicherheit zu bieten scheint, auch zum methodischen Ausgangspunkt genommen wird, wenn anders dieser Gedanke nicht blos religiöse Ver-

brämung ist, die innerlich nichts mit der Sache zu tun hat. Und tatsächlich ist dieser Versuch mißlungen; denn in Wirklichkeit findet der Schöpfungsgedanke des Idealismus in der Offenbarung Christi keine Bestätigung.

Die Begründung des Schöpfungsordnungsbegriffes auf natürliche Religion finden wir so klar und isoliert, wie sie oben durchgestellt wurde, nur bei Stapel und höchstens noch bei Tillich. Aber auch bei anderen Theologen klingt, den Verfassern vielleicht nicht ganz bewußt, dieses Motiv mit an. Zwar wird nicht, wie in der katholischen Theologie, gesagt, daß der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft schon zur Gotteserkenntnis vordringen könne Wohl aber finden wir je und dann gewissermaßen eine natürliche Religion vorausgesetzt. So etwa bei Wünsch, der den Gottesgedanken voraussetzt und dann schließt, daß die Welt neben ihm nur seine Schöpfung sein könnte. 5) Aehnlich steht es bei Althaus mit der Beurteilung der Geschichte. 6) Auch Brunstäd beruft sich neben seiner rationalen Begründung auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das uns zum Schöpfungsgedanken bringe. 7) Und H. W. Schmidt, der zwar für die inhaltliche Erkenntnis der Schöpfungsordnung auf die Offenbarung verweist, sagt, daß diese Offenbarung doch ein religiöses a priori beim Menschen voraussetze, daß der Mensch in seiner Gesetztheit schon ein bestehendes Gesetz erkenne. 8) Hierin gehört auch Gogartens Versuch, gewisse natürliche Erkenntnisse in die Theologie zu übernehmen. 9)

Solche Gedanken mögen wohl nur vereinzelt auftreten, immerhin bergen sie Gefahren in sich und müssen in einer evangelischen Begründung der Schöpfungsordnungslehre ausgeschaltet werden. Denn wenn man irgendwo natürliche Religion zu Grunde legt, dann meint man damit meist eine Allgemeinreligion, die sich gründet auf eine allgemeine natürliche Offenbarung. Eine solche Argumentierung aber mit der genuin evangelischen zu einer Synthese zu bringen, wie es teilweise die eben erwähnten Theologen versuchen, ist unmöglich. Ein solcher Versuch muß unweigerlich bei dem Schema Natur-Uebernatur enden, der der Begründung des katholischen Naturrechts dient. Denn wenn man natürliche Religion und Christentum, natürliche Offenbarung und Christusoffenbarung als gleicherweise notwendige Faktoren für die Erkenntnis der Schöpfungsordnung ansieht, so kann man ihr Verhältnis zueinander nur so denken, daß die natürliche Religion eine unvollkommene Vorstufe ist, die durch die Christusoffenbarung qualitativ und quantitativ ergänzt wird. Nun mag es zwar natürliche Religion und natürliche Offenbarung geben, aber Christus bringt zu ihr nicht nur etwas hinzu, vielmehr zeigt er alles in einem gänzlich neuen Licht. Und erst von dieser neuen Gesamtanschauung aus, um die es dem evangelischen Christentum geht, kann auch etwas über die Schöpfungsordnung,

ausgemacht werden, das wirklich endgültige Bedeutung hätte. Das heißt aber, daß wir nur von der speziellen Offenbarung ausgehen dürfen.

Alle diese Versuche, auf intuitive oder rationale Weise oder von einer natürlichen Religion aus zum Gedanken der Schöpfungsordnung zu kommen, wollen aus dem Sein der Welt schließen auf den Willen Gottes, und zwar aus einem noch nicht von Christus her gedeuteten Sein der Welt. Damit aber macht man die eigenen Gedanken oder das Sein der Welt zum Maßstab für den Willen Gottes.

So bleibt als evangelische Möglichkeit allein jene vierte übrig, die als methodischen Ausgangspunkt die spezielle Offenbarung Christi nimmt. Hier sind zunächst einige Zwittertypen zu erwähnen, die nicht nur jene Synthese verwenden, sondern daneben auch selbstständig die reine Christusoffenbarung zum methodischen Ausgangspunkt machen, wie Gogarten 10) und Wendland, 11) und Althaus. Aber wenn dieser auch sagt, daß erst von der Vergebung aus, um die wir ja auch nur durch Offenbarung wissen, die Schöpfung ernster genommen würde, 12) so ist bei ihm doch implicite der Gedanke mit eingeschlossen, daß man, wenngleicht auch unsicher, auch außerhalb des Offenbarungsweges zu einem Schöpfungsgedanken kommen könne.

Wirklich ernst genommen wird die spezielle christliche Offenbarung als methodischer Ausgangspunkt dort, wo man wie Piper ausgeht von einer Charakteristik des christlichen Glaubens, 13) oder wie Brunner feststellt, daß uns Kunde von dem, was Gott als Schöpfer und Erlöser tut, nur das W o r t Gottes gibt. 14) Hierhin gehört auch de Quervain, der die Ansicht vertritt, daß wir erst von der Sündenoffenbarung aus zum Gedanken der Schöpfung kommen könnten. 15) So spricht auch Barth davon, daß wir von Schöpfung nicht schon etwas wissen könnten auf Grund dessen, daß wir Geschöpfe sind, daß uns dieses Wissen vielmehr erst durch ein zweites Wunder der Liebe Gottes geschenkt werde. 16)

Tatsächlich ist die Begründung der Schöpfungsordnung auf Offenbarung die einzig mögliche. Nur von der Offenbarung aus können wir von Schöpfungsordnung reden, nur von der Offenbarung aus ist die Schöpfungsordnung erkennbar. Der Gedanke der Schöpfungsordnung bezeichnet den Willen des Schöpfers im Bezug auf seine Schöpfung, im Bezug auf uns. Wie aber könnten wir als Geschöpfe über diese Beziehung etwas sagen, wenn Gott, der Schöpfer, nicht bereits in Beziehung zu uns stünde und zwar in wirklicher, nicht bloß gedachter Beziehung? Solche Beziehung aber können wir nicht schon auf natürlichem Wege herstellen, solche Beziehung besteht erst, wenn wir wirklich von Gott, von seinem Schöpferwillen angesprochen sind und uns dessen bewußt sind. Mit unserer natürlichen Erkenntnis können wir

nur die Welt wahrnehmen, in der wir leben, aber nicht ihr Geschaffensein, geschweige denn die Heilswirksamkeit Gottes, die erst in diese Welt vorstößt. Deren werden wir inne ,wenn Gott den Schleier von der Welt wegzieht, und von sich aus sein Heilswirken in ihr uns offenbart. Nur durch Gottes Wirken an uns erfahren wir Gott. Diesen erfahrenen Anspruch, dieses Reden Gottes zu uns aber nennt man Offenbarung. Sie allein kann methodischer Ausgangspunkt für den Gedanken der Schöpfungsordnung sein.

IV. Der Erkenntnisweg.

Nun ist aber mit der Gewinnung des methodischen Ausgangspunktes noch nicht das ganze Problem der Schöpfungsordnung erschöpft. Es bleibt offen die Frage nach dem Erkenntnisweg und nach den Erkenntnisquellen. Es ist die Frage, wie ist der methodische Ausgangspunkt zu verwerten, wie ist von ihm aus zur Erkenntnis der Schöpfungsordnung zu gelangen. Bei dieser Frage haben wir uns selbstverständlich nur noch mit den Anschauungen auseinanderzusetzen, die wirklich die spezielle christliche Offenbarung zum methodischen Ausgangspunkt nehmen.

Die erste Möglichkeit, von hier aus Aussagen über den Willen Gottes des Schöpfers zu machen, ist die des ethischen Biblizismus, wie ihn etwa F. W. Förster vertritt. Da man sich hier für die ethischen Aussagen einfach mit den Geboten der Bibel, oder auch nur des Neuen Testaments begnügt, so muß man den Gedanken der Schöpfungsordnung entweder übersehen oder verneinen.

Denn das eigentliche Problem der Schöpfungsordnung ist ja nicht schon die Frage, was der Wille Gottes inbezug auf seine Schöpfung ist. sondern es beginnt erst da, wo man fragt, ob und inwieweit dieser Wille auch in dem Sein der Welt in Erscheinung tritt. Es geht darum, ob die Wirklichkeit normative Elemente enthält und wie sie erkennbar sind. Von der Beantwortung dieser Frage hängt die praktisch-ethische Bedeutsamkeit des Begriffs der Schöpfungsordnung ab.

Und zwar sind es zwei Lösungen, welche wir bei den Theologen finden, die von der christlichen Offenbarung ausgehen. Die erste Lösung ist die agnostizistische, die eine inhaltliche Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung überhaupt verneint. Die zweite versucht, von der christlichen Offenbarung her normative Elemente der Wirklichkeit festzustellen und zu erkennen.

Für die agnostizistische Antwort ist zuerst Karl Barth zu nennen. Er sagt: Die Schöpfungsordnung ist radikal unerkennbar. Wir können von ihr kein System aufstellen. Ob wir gemäß der Schöpfungsordnung

gelebt haben, kann sich nur im Heiligen Geist entscheiden. 1)

Weniger konsequent ist Alfred de Querain. Er warnt vor einer Metaphysizierung des Geschöpflichen. Eine phänomenologische Bestimmung der Schöpfungsordnung sei unmöglich. Der Gedanke der Schöpfungsordnung könne nur Hinweis sein auf die Pflicht des Menschen, sich im Glauben Gott unterzuordnen. 2) Aber von dieser Unterordnung sagt er wieder, sie sei Ehrfurcht vor dem Schöpfungsmäßigen, und er sieht dieses doch wieder konkret in der Gebundenheit des Menschen an Familie, Stand, Klasse, Volk und Staat, durchaus in konservativem Sinne. 3)

Ein ähnliche Unsicherheit besteht auch bei einigen Vertretern der anderen Lösung. So will Gogarten zwar eine Erkenntnis der einfach gegebenen Weltordnungen aus der Welt anerkennen, aber sie als Schöpfungsordnung zu verstehen soll dem aktuellen Gehorsam des Glaubens überlassen bleiben, der sich auf die Offenbarung gründet. 4) So nennt Althaus als Erkenntnisquellen der Schöpfungsordnung nebeneinander die Welt als Gottes Schöpfung, Gottes Wort und sein Verständnis aus dem Heiligen Geist. 5) Und H. D. Wendland sagt, daß der Schöpfungssinn der Welt erst von der Offenbarung her deutlich werde. 6) Bei allen dreien aber bleibt ungelöst die Frage des Erkenntnisweges, wie nämlich aus diesen Erkenntnisquellen sich uns die Erkenntnis der Schöpfungsordnung erschließt.

Deutlich ist auch die Art des Erkenntnisweges gezeigt nur bei Piper und Brunner.

Piper grenzt sich ab gegenüber ethischem Agnostizismus und Biblizismus, indem er zwar von den biblischen Aussagen ausgeht, sie aber als Leitfaden benutzen will zur Durchdringung des konkreten Seins der Welt. Von hier aus ergibt sich ihm, daß nicht einfach die uns umgebende Wirklichkeit Erkenntnisquelle der Schöpfungsordnung sein kann, daß sie vielmehr Störungsphase der ursprünglichen Schöpfung ist. Der spezifische Wiederherstellungssinn der konkreten Lage tritt nicht unmittelbar in Erscheinung. Der Bezug auf Gottes Erlösungswirken, d. h. auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung muß erst vom offenbarten Gesetz geschaffen werden. Dieses bringt aber keine eigenen inhaltliche Normen, es kann nur kritisches Prinzip sein für die Auswahl und Transzendierung der natürlichen Ideale. 7)

Für Brunner ergibt sich aus der Offenbarung jener dreifache Gesetzessinn, der es ihm erst möglich macht, den in den Weltordnungen liegenden Hinweis auf Gottes unmittelbares Gebot zu sehen, durch den die Weltordnungen erst zur Schöpfungsordnung werden. Von der Offenbarung her weiß er, daß die Weltordnungen als Gottes Schöpfung zu respektieren sind, daß aber — das ist die Begrenzung — in ihnen auch

das Gesetz der Sünde wirksam ist und deshalb von der Erlösung her mit ihrer Aenderung gerechnet werden muß. 8)

Die Entscheidung darüber, welche von diesen Anschauungen, ob ethischer Biblizismus, ob theologischer Agnostizismus oder Erkenntnis weltimmanenter Schöpfungsordnung von der Bibel her der evangelischen Theologie am angemessensten ist, kann letztlich wieder nur von unserem sachlichen und methodischen Ausgangspunkt aus gefällt werden. Und diese Entscheidung neigt sich auf die Seite der letzteren Theologen. Denn der Ausgangspunkt, den wir gefunden hatten, ist die Person Christi, deren Bedeutung sachlich darin gesehen wird, daß in ihr die rechtfertigende Gnade Gottes erfahren werden kann, und methodisch darin, daß sie Offenbarung Gottes ist. Beide Seiten lassen sich nicht trennen.

Der ethische Biblizismus aber sieht nur die eine Seite. Für ihn ist alles erledigt damit, daß Christus auf die Bibel weist und wir in ihr zuerst Gottes Wort haben. Den Beweis, daß nicht von der Bibel her auch noch normative Elemente der konkreten Wirklichkeit anerkannt werden könnten, bleibt er uns schuldig. Bei allem Pochen auf die Bibel, als das Zeugnis von dem geschichtlichen Christus, wird doch der geschichtliche Charakter des Heilswirkens Christi, das gerade darin besteht, daß es sich nicht in jenen 30 Jahren erschöpft, nicht wirklich ernst genommen.

Dasselbe ist der Fall bei dem theologischen Agnostizismus. In seiner Ueberspannung des „unendlichen qualitativen Unterschiedes" zwischen Mensch und Gott sieht er nicht mehr den eigentlichen Kernpunkt reformatorischen Glaubens, daß Gott ja gerade trotz des unendlichen Unterschiedes in konkreter geschichtlicher Bewegung uns annimmt. Und wenn irgendwie und wo, dann ist es doch nur in solch konkreter Begegnung mit Gott möglich, etwas zu sagen über das Verhältnis Gottes zur Welt, des Schöpfers zur Schöpfung.

Diese Begegnung haben wir in Christus, und Christus weist uns auf die Bibel, die von ihm Zeugnis gibt. Und von der Bibel aus muß es dann auch möglich sein, von Schöpfungsordnung zu reden in dem Sinne, daß die uns umgebende Wirklichkeit göttliche Normen enthält. Denn Christus weist nicht nur als Offenbarung auf die Bibel, sondern auch als geschichtliche Begegnung Gottes mit uns in der konkreten Wirklichkeit auf diese. Und zwar führt der Weg von dem Offenbarungszeugnis zu konkreten Erleben.

Schluß.

Damit ist die Entscheidung gefällt. Der Begriff der Schöpfungsordnung hat in der evangelischen Theologie Recht und Möglichkeit. Auch in der Welt der uns zugänglichen Schöpfung tut sich Gottes Wille kund. Es gibt Ordnungen der Welt und wir dürfen sie als Gottes Schöpfungsordnungen auffassen. Aber mit dieser Einsicht bestätigt sich nicht jeder Gebrauch des Wortes Schöpfungsordnung. Unsere Entscheidung wendet sich auf die Seite derjenigen Theologie, welche nicht das ungedeutete Sein der Welt als alleinige Erkenntnisquelle der Schöpfungsordnung ansieht, sondern sich die Erkenntis des Gotteswillens aus der Offenbarung in Christus holt. Recht und Möglichkeit des Schöpfungsordnungsbegriffes, des Gedankens, daß auch in der Welt Gottes Schöpferwille zu uns spricht, besteht nur da, wo man auch sieht, daß dieser Gedanke seine Begründung, Ergänzung und Begrenzung erst durch die spezielle Offenbarung erfährt.

Anmerkungen.

Einleitung.

1) Die Differenz des Ausdruckes ist belanglos. Das dahinterstehende Interesse ist das gleiche.
2) Das erklärt auch die begeisterte Aufnahme, welche einige der theologischen Ausführungen, die sich auf die Schöpfungsordnung stützen, in der Rechtswissenschaft gefunden haben. vgl. Günther Holstein: „Luther und die deutsche Staatsidee." Tüb. 1926. und Hans Gerber: „Die Idee des Staates in der neuen evangelisch-theologischen Ethik" Berlin 1930.
3) Z. B. bemerkt Otto Schmitz in der „Furche" 1931 II im Hinblick auf einen Bericht über die Tagung der jung-lutherischen Vereinigung mit Dem Thema: „Die lutherische Haltung zu Volk und Staat", auf der man das Volkstum als biblisch im Schöpferwillen Gottes begründet anerkannt hatte, der neuerdings viel gebrauchte Begriff der Schöpfungsordnung bedürfe noch einer Klärung vom Kreuze Christi her. Und lic. Gerhard Klinge (Die Grundlegung einer christlichen Soziologie. in Kirchl-Soz. Blätter 1931 7/8) bedauert, daß das Wort Schöpfungsordnung noch nicht aus einem bestimmten theologischen Begriff höherer Ordnung abgeleitet werde.
4) Elert (Morphologie des Luthertums II München 1932. Kap. Schöpfungsordnung) behauptet, Luther habe diesen Ausdruck nicht gehabt. Das Wort Schöpfungsordnung stamme von den späteren lutherischen Ethikern. Von welchen, sagt er nicht.
5) Als Beispiel solch gelegentlichen Auftretens sei erwähnt: Deutsches Pfarrerblatt 1931 (N. 33) Pfr. J. Kupsch Riesenburg: „Christentum und Rasse", wo die Artverschiedenheit der Naturwelt als zur Schöpfungsordnung gehörig bezeichnet wird. Oder „Christentum und Wissenschaft" August 1931, Oberst a. D. Karl v. Wachter: „Zum heutigen Stand der Reformationstheologie."

A. Darstellung.

I. Der naturrechtliche Typ des Schöpfungsordnungsbegriffes bei Georg Wünsch.

1) „Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther" Gotha 1924 S. 66
2) „Evangelische Wirtschaftsethik" Tüb. 1927. (WE) S. 317
3) WE S. 317.
4) Für diesen Abschnitt s. S. 103-111 in WE
5) WE S. 265.
6) WE S. 249 f.
7) WE S. 266 f.
8) WE S. 159 ff.
9) WE S. 291-295.
10) WE S. 260 ff.
11) WE S. 167.
12) WE S. 167 vgl. auch S. 109.
13) WE S. 167 ff.
14) „Ethik des Zornes oder Ethik der Gnade" in ZThK 1924 (Zorn) S. 351ff.
15) WE S. 215.
16) „Gottesoffenbarung und sittliche Tat bei Luther" S. 56 und WE S. 218
17) WE S. 212 ff.
18) Gerade in der Güte Gottes sieht er eine Garantie dafür, daß das in der Schöpfung Angelegte positiv verwirklicht werden soll, und verlangt darum ein Bekenntnis zu der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung. WE S. 202.
19) „Die Aufgabe des Marxismus in der Bewegung des Reiches Gottes in „Reich Gottes, Marxismus und Nationalsozialismus" Tüb. 1931.
20) WE S. 277 ff.
21) Vgl. oben die Ausführungen zum Problem der Bergpredigt.
22) WE S.260.
23) Vgl. das Vorwort zu seiner Wirtschaftsethik.

24) Vgl. Wünschs Schrift: „Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung“ Tüb. 1921.

II. Der dialektische Typ des Schöpfungsordnungsbegriffes.

a) Gogarten.

1) Zur Frage der Ständeordnung s. „Die Schuld der Kirche gegen die Welt“ Jena 1930 (Schuld) S. 34 ff. und „Wider die Aechtung der Autorität“ Jena 1930 (Aechtung) S. 32 ff.
2) „Politische Ethik“ Jena 1932.
3) a. a. O. S. 100 ff.
4) a. a. O. S. 112.
5) a. a. O. S. 133 ff. Von diesem Standpunkt setzt er sich auch mit Althaus auseinander, dessen Gemeinschaftsbegriff nur auf der freien Uebereinkunft der Einzelnen beruhe, also letztlich auch indidvidualistisch sei (S. 171 ff.)
6) „Ich glaube an den dreieinigen Gott“ Jena 1926 (Dr.) S. 43 ff. vgl. auch S. 108 f.
7) Aechtung S. 20.
8) Schuld S. 41.
9) Schuld S. 44.
10) a. a. O. S. 100 ff.
11) a. a. O. S. 118 ff.
12) „Illusionen“ Jena 1926 S. 66 f.
13) Aechtung S.25 f.
14) Dr. S. 202 f.
15) Schuld S. 44.
16) a. a. O. S. 208 ff.
17) Dieser Ausdruck ist gegen Emanuel Hirsch gerichtet in ZZ 1923 S 10ff
18) Dr. S. 99.
19) Dr. S.211.
20) Dr. S.209.
21) Dr. S. 206.
22) Schuld S. 45.
23) Schuld S.19 f.
24) Schuld S. 18 f.
25) Dr. S. 204.
26) Dr. S. 200 f.
27) Dr. S. 148 ff.
28) Dr. S. 155.
29) Dr. S. 155.

30) Vgl. Aechtung S. 40.
31) Dr. S. 182 ff. vgl. auch Pol. Ethik S. 75 ff.
32) Dr. S. 140.
33) Selbst in der „Politischen Ethik“, in der Gogarten so weit geht, daß er den Staat als solchen für Schöpfungsordnung ansieht, ist immer noch die Schöpfungsordnung funtional gemeint, wenngleich die Ausstattung dieses formalen Staates mit Macht (S. 118 ff.) schon zu dem Mißverständnis einer statischen Deutung Anlaß geben könnte.
34) Aechtung S. 42 ff.
33) Vgl. Anm. 4.
36) Aechtung S. 40.
37) Aechtung S. 44.
38) „Fichte als religiöser Denker“ 1914

b) Brunner.

1) „Gott und Mensch“ Tüb. 1929.
2) a. a. O. S. 45.
3) Vgl. Albert Schweitzer, der als oberstes ethisches Gebot die Ehrfurcht vor dem Leben fordert.
4) Gott und Mensch S. 40 und 45.
5) a. a. O. S. 40.
6) a. a. O. S. 42.
7) a. a. O S. 15.
8) a. a. O. S. 17.
9) a. a. O. S. 40.
10) a. a. O. S. 42.
11) a. a. O. S. 44.
12) „Das Gebot und die Ordnungen“ Tüb. 1932.
13) a. a. O. S. 554 Kap. II Anm. 1.
14) a. a. O. S. 594 Kap. III Anm. 3
15) a. a. O. S. 153.
16) a. a. O. S. 173 ff.
17) a a. O. S. 320.
18) a. a. O. S. 324 ff.
19) a. a. O. S. 372 ff.
20) a. a. O. S. 369-425
21) a. a. O. S. 471 ff.
22) a. a. O. S. 426 ff. Althaus' Lehre vom Volksberuf nennt er unlutherisch-romantisch; denn sie sehe den Beruf nicht im Hinblick auf die anderen Völker, sondern nur auf die eigene Anlage. (S. 656.)
23) a. a. O. S. 455 ff.
24) a. a. O. S. 663. Anm.

25) a. a. O. S. 1-37.
26) a. a. O. S. 106.
27) a. a. O. S. 97 ff.
28) a. a. O. S. 123 ff.
29) a. a. O. S. 277 f.
30) a. a. O. S. 123 ff.
31) a. a. O. S. 106 f.
32) a. a. O. S. 106 f.
33) a. a. O. S. 76 ff. Gegen Barth sagt er, gewiß könne man auch den Schöpfer nur durch Christus erkennen, aber gerade daraus sehe man, wie er in dieser Welt wirke auch durch Inanspruchnahme der menschlichen Vrnunft. Deshalb gebe es auch eine natürliche Erkenntnis der Schöpfungsordnungen. (S. 596 Kap. XXI Anm. 1.)
34) a. a. O. S. 104.
35) a. a. O. S. 204. f.
36) Vgl. S. 329 f.
37) a. a. O. S. 208.
38) a. a. O. S. 216 f.
39) Vgl. die betr. Ausführungen oben
40) s. hierzu das ganze erste Buch.
41) a.a. O. S.116.
42) S. 207 ff.
43) a. a. O. S. 198.
44) vgl. a. a. O. S. 397 ff.

III. Der kulturidealistische Typ des Schöpfungsordnungsbegriffes.

a) **Brunstäd.**

1) „Die Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens" Vortrag auf dem 41. Kongreß für Innere Mission 1925. (Eingang.) S. 142 f.
2) Eigenges. S. 131.
3) „Reformation und Idealismus" München 1925 (Ref.) S. 32.
4) Ref. S. 32, vgl. „Die Idee der Religion" Halle 1922 (Idee) S. 203 u. „Evangelium und öffentliches Leben" (Ev. u. öff.) in Allg. ev. luth. Kirchenzeitung Sept. 1925.
5) Eigenges. S. 147, vgl. Ev. u. öff.
6) vgl. Anm. 4.
7) „Deutschland und der Sozialismus" Berlin 1927 2. Aufl. (Deutschl.) S. 100 ff. und Idee S. 199 ff.
8) Deutschl. S. 102.

9) Idee S. 203.
10) Idee S. 204.
11) Idee S. 248 f.
12) Eigenges. S. 133.
13) Eigenges. S. 139.
14) Ev. und öff.
15) Eigenges. S. 132.
16) Ref. S. 33.
17) Deutschl. S. 105.
18) Ref. S. 31.
19) Eigenges. S. 132.
20) Eigenges. S. 137.
21) Ref. S. 32. vgl. auch Ev. und öff.
22) Idee S. 203, Ref. S. 31, Ev. und öff.
23) Eigenges. S. 134.
24) Der erste Artikel sei die Schöpfungsordnung und der dritte, nach dem sich die Schöpfungsordnung in der Gnadenordnung erfülle, Versöhnung und Wiedergeburt. Eigenges. S. 131.
25) „Theologie als Problem" Rostock 1930 S. 15.
26) Eigenges. S. 131.
27) Ref. S. 32.
28) Idee S. 199 ff.
29) Eigenges. S. 132.
30) Ref. S. 31.
31) Diese Schöpfungsordnungslehre von Brunstäd mag uns ziemlich wenig zu bieten scheinen im Verhältnis zu der Bedeutung, die wir ihr beimessen, wenn wir sie der von Gogarten als Gegentyp gegenüberstellen. In der Tat sind es der Aussagen nicht allzu viele. Aber sie gewinnen ihre Bedeutung durch die Eindeutigkeit, mit der sie ihr Ziel verfolgen, und durch die großen Anzahl der Publikationen, in denen sie immer wieder gemacht werden.

b) Helmuth Schreiner.

1) „Das Geheimnis des dunklen Tores" Schwerin 1928 4. Aufl. (dunkles Tor) S. 228.
2) „Pädagogik aus Glauben" Schwerin 1931 2. Aufl. (Päd.) S. 64 f.
3) Päd. S. 67 f. In der zugehörigen Anmerkung weist er auf Natorp: „Sozialpädagogik" S. 94. 4) Päd. S. 86.
4) Päd. S. 86.
5) Päd. S. 81.
6) Päd. S. 90.
7) Päd. S. 65.
8) Päd. S. 76.

9) Päd. S. 64.
10) Päd. S. 199 ff.
11) Päd. S.72.
12) „Der Nationalsozialismus vor der Gottesfrage“ Berlin-Spandau 1931. (Nat.) S. 23.
13) Päd. S.176.
14) Päd. S. 184. Es ist auffällig, wie sehr in Schreiner die entgegengesetzten Einflüsse Gogartens und Brunstäds aufeinandertreffen. Trotz der oftmals gebrauchten Gogartenschen Ausdrücke aber behält Brunstäd sachlich die Oberhand. Bezeichnend dafür, daß Schreiner die Gogartenschen Ausdrücke in ganz anderem Sinne gebraucht, ist das Beispiel, daß er statt von d e m Ich-Du-Verhältnis von Ich-Du Verhältnissen redet. (Päd. S. 64.)
15) Vgl. die Bemühungen Wilhelm Stähllins.
16) Päd. S. 162 f. Vgl. auch S. 180.
17) Päd. S. 45 und S. 52 f.
18) Päd. S. 53.
19) Dunkles Tor S. 213.
20) Päd. S. 150.
22) Päd. S. 199 f.
23) Nat. S. 25.
24) Dunkles Tor S. 228.
25) Päd. S. 90.
26) Nat. S. 40.
27) Päd. S. 86.
28) Päd. S. 86.
29) Päd. S. 152.
30) Päd. S. 201 ff.
31) Schreiner hat sich ganz besonders verdient gemacht um die Einführung der Ergebnisse der neueren Tiefenpsychologie in die Praktische Theologie.
32) Päd. S. 199 ff. vgl auch Nat. S. 60.
33) Nat. S. 11.
34) Päd. S. 75.
35) Päd. S. 200.
36) Päd. S. 64.
37) Päd. S. 199.

c) Heinz Dietrich Wendland.

1) Er beruft sich oft auf Brunstäd.
2) „Volk und Gott“ Hamburg 1926 (Volk) S. 67.

3) „Zur Grundlegung der christlichen Sozialethik“ in Z. syst. Th. 1930 (Grundlegung) S. 22 ff.
4) Grundlegung S. 28.
5) Grundlegung S. 40.
6) Grundlegung S. 44.
7) Grundlgeung S. 48-51.
8) Hier taucht zum ersten Male die Verbindung von Schöpfungsordnungsbegriff und Kirchenbegriff auf.
9) Grundlegung S. 40.
10) Grundlegung S. 52.
11) Volk und Gott.
12) Volk S. 78.
13) Die eingeklammerten Zahlen in diesem Abschnitt bezeichnen die Seitenzahlen in „Volk und Gott.“
14) „Nationalsozialismus und christliche Erneuerung“ in Christentum und Wissenschaft Juni 1931.
15) Volk S. 66.
16) Volk S. 67 f.
17) Volk S. 68.
18) Volk S. 77.
19) Grundlegung S. 47.
20) Volk S. 71 ff.
21) Volk S. 74. An anderer Stelle spricht er auch davon, daß das Sein dieser Welt im Werden ist, ein Geschehen zu einem Ziel hin, welches in Gott liegt, weil er der Schöpfer ist. (Volk S. 66.)
22) Grundlegung S. 40.
23) Grundlegung S. 23.
24) Grundlegung S. 31.
25) Volk S. 81.
26) Volk S. 72.
27) Volk S. 66 f.
28) Volk S. 69.
29) Grundlegung S. 44 f.
30) Volk S. 71 f.
31) Grundlegung S. 27.
32) Grundlegung S. 46.
33) Vgl. No. 4.
34) Inseinem neuesten Buche: „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus“ Gütersloh 1931. verwendet Wendland den Begriff Schöpfungsordnung nicht mehr.
35) Emanuel Hirsch: „Deutschlands Schicksal“ Göttingen 1925 3. Aufl. “Die Liebe zum Vaterlande“ Langensalza 1924.

IV. Der konservative Typ der Schöpfungsordnungsbegriffes bei Paul Altaus.

1) „Grundriß der Ethik“ Erlangen 1931. (Grundriß=Neuauflage der Leitsätze) S. 26.
2) „Leitsätze zur Ethik“ (Ethik) Erlangen 1929. S. 47 ff=Grundriß S. 87 ff. Vgl. auch „Ehe und Kinder“ Gütersl. 1929.
3) Ethik S. 69=Grundriß S. 82 f.
4) Grundriß S. 113 ff.
5) Ethik S. 43=Grundriß S. 84.
6) Vgl. die ganze Schrift: „Staatsgedanke und Reich Gottes“ (Staatsgedanke) Langensalza 1931, IV. Aufl.
7) Ethik S. 55=Grundriß S. 94.
8) „Kirche und Volkstum“ in seinem Aufsatzwerk: „Evangelium und Leben“ S. 123, 124, 127.
9) „Protestantismus und deutsche Nationalerziehung“ in Ev. und Leben (Gütersl. 1927). Leitsatz 8, der in dem Vortrag leider nicht mehr ausgeführt ist.
10) Staatsgedanke S. 73.
11) Staatsgedanke S. 101.
12) Staatsgedanke S. 95.
13) Ethik S. 67=Grundriß S. 111 f.
14) Ethik S. 56 f-Grundriß S. 97 f.
15) Staatsgedanke S. 20 f.
16) Ev. und Leben S. 40.
17) „Theologie und Geschichte“ Z. syst. Th. 1923. S. 740 ff.
18) Staatsgedanke S. 18.
19) Theologie und Geschichte S. 749.
20) Staatgedanke S. 20.
21) „Die Krisis der Ethik und das Evangelium“(Krisis) Berlin 1926 S. 24
22) Kirche und Volkstum S. 123.
23) Staatsgedanke S. 20.
24) Staatsgedanke S. 20.
25) „Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis“ (Augsb.) München 1930 S. 37 f.
26) Kirche und Volkstum S. 140. Diese Meinung sieht er immer bei dem von ihm allerorts wütend verfolgten sogenannten Anglo-Calvinismus.
27) Staatsgedanke S. 21.
28) „Die letzten Dinge“ Gütersloh 1922.
29) Ethik S. 66=Grundriß S. 109.
30) „Religiöser Sozialismus“ (Rel. Soz.) Gütersl. 1921 S. 90.
31) Protestantismus und Deutsche Nationalerziehung These 8.

32) Theologie und Geschichte S. 749.
33) Rel. Soz. S. 88.
34) Grundriß S. 25 ff.
35) Krisis S. 24.
36) Theologie und Geschichte S. 752.
37) Rel. Soz. S. 74 ff.
38) Augs S. 39 ff.
39) F. J. Stahl: „Philosophie des Rechtes." Heidelberg. 1870, IV. Aufl. Bod. II b. S. 176 ff.
40) Ebendort Bd. I S. 41 ff.
41) Ebendort Bd. IIb, S. 176 ff.
42) Ebendort Bd. IIb, S. 161 ff.

V. Die zweite Phase im neueren Gebrauch des Schöpungsordnungsbegriffes.

a) Otto Piper.

1) Im Vorwort zu Bd. I seiner „Grundlagen der evangelischen Ethik" Gütersloh 1928. Bd II. erschien Gütersloh 1930. Die in Klammern gesetzten Zahlen bezeichnen die Seitenzahlen dieses Werkes.
2) Aber das ist nicht die Einsicht in die Kontinuität, die Berechenbarkeit der Welt. Sie ist zwar auch auf den Logos zurückzuführen, aber nicht ihm gleichzusetzen. Sie entspricht nur unseren praktischen Bedürfnissen, ist aber nicht adäquat der ewigen Schöpfung (Bd. I S. 136.)

b) Alfred de Quervain.

1) Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die Seiten des Buches: „Die theologischen Voraussetzungen der Politik" Berlin 1931.
2) Christianisierung und Eigengesetzlichkeit sind ihm ungläubige Betrachtungsweisen.
3) Vgl. die Bemühungen Wilhelm Stapels und Hermann Schwarzs.
4) Aber auch die andere Möglichkeit, die weltlichen Ordnungen als Analogon zur göttlichen Schöpfungsordnung zu betrachten, wird abgelehnt. In einer kritischen Anmerkung (S. 119) gegen Stapel sagt er, das vernichte die Schranken zwischen Schöpfer und Geschöpf und gefährde also auch die Schöpfungsordnung.
5) Vgl. Althaus: Staatsgedanke.
6) In einer neueren Schrift: „Das Gesetz des Staates" Berlin 1932 weist er ganz besonders auf die Staatlichkeit als den Ort der Entscheidung hin.

VI. Theologische Kritiker.

a) **Karl Barth.**

1) „Der Christ in der Gesellschaft“ Würzburg 1920.
2) „Zur Lehre vom Heiligen Geist“ München 1930. (Heiliger Geist) Anm. 23.
3) „Zum Problem der Ethik in der Gegenwart“ (Problem) in ZZ 1923.
4) Heiliger Geist S. 58.
5) „Der Römerbrief“ München 1924 4. Aufl. S. 460 ff.
6) Heiliger Geist S. 100 ff.
7) Heiliger Geist S. 84.
8) Römerbrief S. 460 ff.
9) „Kirche und Kultur“ in „Die Theologie und die Kirche“ Bd. II 1928 S. 376.
10) Kirche und Kultur S. 375.
11) Kirche und Kultur S. 375.
12) Römerbrief S. 466.
13) Heiliger Geist S. 43 ff.
14) Heiliger Geist S. 50 f.
15) Kirche und Kultur S. 375
16) Heiliger Geist S. 54.
17) Problem S. 52.
18) Heiliger Geist S. 49. f.
19) Heiliger Geist S. 88.
20) Kirche und Kultur S. 376.
21) Dogmatik I. München 1927 S. 76.
22) Problem
23) Römerbrief.

b) **Hans Wilhelm Schmidt.**

1) „Die ersten und die letzten Dinge“ im Jahrbuch der theologischen Schule Bethel (Jahrbuch) Bethel 1931 S. 231.
2) Jahrbuch S. 191.
3) „Zeit und Ewigkeit“ (Zeit) Gütersloh 1927 S. 374.
4) Zeit S. 271.
5) Zeit S. 271.
6) Jahrbuch S. 226 f.
7) Zeit S. 342.
8) „Die Christusfrage“ Gütersloh 1929 S. 22.
9) Jahrbuch S. 220.
10) Jahrbuch S. 203.

11) Jahrbuch S. 180.
12) Jahrbuch S. 222 ff.
13) Jahrbuch S. 192 f. (gegen Piper gerichtet.)
14) Jahrbuch S. 200.
15) Jahrbuch S. 184.
16) Jahrbuch S. 195.
17) Jahrbuch S 200.
18) Jahrbuch S. 216.
19) Zeit S. 288.
20) Jahrbuch S. Anm. 25.
21) Jahrbuch S. 199.
22) Jahrbuch S. 196. In dieser Todesauffassung Piper's sieht er den platonischen Unsterblichkeitsgedanken, der schon im Irdischen etwas vom Tode Unanfechtbares erkennt. (Anm. 25.)
23) Jahrbuch S. 226.
24) Zeit S. 374.
25) Nach Abschluß der vorliegenden Arbeit erschien Paul Schütz: „Säkulare Religion" Tüb. 1932. Hier wird (S. 13 f.) eine mit der vorliegenden im Wesentlichen übereinstimmende Kritik der Schöpfungsordnungs-Ideologie geboten.

VIII. Parallelen außerhalb der evangelischen Theologie.

1) Max Scheler: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" und Nicolai Hartmann: „Ethik"
2) Paul Tillich: „Das Dämonische" Tüb. 1926 und „Religiöse Verwirklichung" Berlin o. J. 2. Aufl.
3) „Politische Theologie" 1922.
4) Vgl. Einleitung Anm. 2.
5) Wilhelm Stapel: „Volksbürgerliche Erziehung" Hamburg o. J. 3. Aufl. Er vertritt diese Gedanken auch in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift: Deutsches Volkstum.
6) a. a. O. S. 115.
7) Stapels Aussagen über den Staat finden sich in seinem neuen Buche: „Der christliche Staatsmann" Hamburg 1932.
8) Eine ähnliche religiös-eschatologische Verklärung des Reichsgedankens findet sich bei Moeller van den Bruck (Das dritte Reich) und bei Hielscher (Das Reich). Allerdings ist hier von Begründung auf Schöpfung und Schöpfungsordnung nicht die Rede.
9) Vgl. Pipers Besprechung der Mausbach-Festschrift in Theol. Lit. Z. 1932, V.
10) Victor Cathrein: „Recht, Naturrecht und positives Recht" Freiburg

1901 (NR) und J. Mausbach: „Naturrecht und Völkerrecht" Freiburg 1918 (VR).

11) Mausbach: VR S. 21.
12) Cathrein: NR S. 123 ff. Schilling: „Christliche Gesellschaftslehre" Freiburg 1926. (Chr. G.) §§1 ff.
13) Mausbach: VR S.65.
14) Mausbach: VR S. 67.
15) Mausbach: VR S. 28. Er betont das Wesen der Dinge.
16) Mausbach :VR S. 30 ff und Schilling: Chr. G. S. 12 f.
17) s. die bisher zitierten Schriften.
18) Cathrein: NR S. 134.
19) Mausbach :VR S. 29.
20) Schilling: Chr. G. S. 11.
21) Cathrein: NR S. 131, 134.
22) Mausbach: VR S. 32
23) Mausbach: VR S. 21.
24) Schilling: Chr. G. S. 11.
25) Schilling: Chr. G. S. 7.
26) Cathrein: NR S. 27. und Mausbach: „Moraltheologie"
27) Cathrln: NR S .127.
28) Mausbach: VR S. 24.
29) Mausbach: VR S. 22.
30) Cathrein: NR S. 125. und Mausbach: VR S. 23.
31) Cathrein: NR S. 131 ff.
32) Cathrein: NR S. 132.
33) Mausbach: VR S. 26 f.
34) Schilling: „Moraltheologie" Freiburg 1922. S. 6
35) Schilling: Chr. G. S. 13.
36) Schilling: Moraltheologie S. 46.
37) Mausbach: „Die katholische Moral und ihre Gegner" Köln 1913 4. Aufl. S. 284 ff.
38) Schilling: Moraltheologie S. 7.
39) Schilling: Moraltheologie S. 6f und Mausbach: Die kath. Moral . . . S. 284 ff.
40) Cathrein: NR S. 125 ff.
41) Cathrein: NR S. 154.
42) VR S. 33.
43) Vgl. oben die Darstellung der Kulturidealisten.
44) Mausbach: VR S. 37 ff.
45) Mausbach: VR S. 34 f und Schilling: Chr. G. S. 60 f.
46) Mausbach: VR S. 112.
47) Mausbach: VR S. 38.

B. Beurteilung.

I. Der Wert der Schöpfungsordnungslehre.

II. Der sachliche Ausgangspunkt.

1) siehe oben in Darstellung.
2) s. o. i. D.
3) s. o. i. D.
4) s. o. i. D.
5) vgl. den Titel: „Volk und Gott".
6) s. o i. D.
7) vgl i. D.
8) s. o. i. D.
9) s. o. i. D.
10) s. o. i. D.
11) vgl. i. D.
12) s. o. i. D.

III. Der methodische Ausgangspunkt.

1) s. o. i. D.
2) s. o. i. D.
3) s. o. i. D.
4) Karl Heim: „Gott oder Verzweiflung" in „Furche" 1932.
5) s. o. i. D.
6) s. o. S. 109.
8) s. o. i. D.
9) s. o. i. D
10) s. o. i. D.
11) s. o. i. D.
12) s. o. i. D.
13) s. o. i. D.
14) s. o. i. D.
15) s. o. i. D.
16) s. o. i. D.

IV. Der Erkenntnisweg.

1) s. o. i. D.
2 s. o. S i. D.
3) vgl. Otto Piper: „Ideologie und Politik“, eine Auseinandersetzung mit A. de Quervain in „Evangelische-Sozial“ 1932, I; S. 9.
4) s. o. i. D.
5) s. o. i. D.
6) s. o. i. D.
7) s. o. i. D.
8) s. o. i. D.

Lebenslauf.

Ich, Karl Edgar Olimart, wurde am 15. März 1909 als Sohn des Strafanstaltspfarrers Edgar Olimart und seiner Ehefrau Anna- geb. Keim in Bochum geboren. Ich besuchte die Vorschule und das Gymnasium in Bochum. Ostern 1927 bestand ich die Reifepuüfung. Ich studierte dann 7 Semester Theologie in Bonn, Tübingen und Münster. Ostern 1931 bestand ich das erste theologische Examen. Von Ostern 1932 bis Ostern 1933 war ich im Predigerseminar in Soest. Am 13. Mai 1933 bestand ich die mündliche Lic. Prüfung.